١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين والله المستعان وعليه التكلان قوله اللفظان استعمل فيما وضع له حقيقة جعل المقسم مطلق اللفظ المتناول للمفرد والمركب لان كلا منهما ينقسم الى الحقيقة والمجاز ولا يختص الانقسام اليهما باللفظ المفرد على ما توهمه بعض الفضلاء حيث زعم ان الوضع الذي يبتنى عليه القسمة انما يتحقق في المفردات دون غيرها للقطع بان اختلاف معانى المركبات كالمركب الاسنادي والاضافي مثلا انما نشأ من جهة الوضع كاختلاف معاني المفردات وقد صرح ائمة اللغة والاصول بان المركبات موضوعة بالوضع النوعي وان الاستعارة وغيرها من انواع المجاز يجري فيها ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصيص الوضع بالشخصي مع ما فيه من التعسف يقتضي خروج الافعال والصفات والمثنى والمجموع وغيرها من المفردات الدالة على معانيها بالهيئة دون المادة فانها باعتبارها موضوعة بالنوع دون الشخص وما توهم من ان المجاز موضوع بالوضع النوعي فهو مبني على تفسير الوضع بمطلق التعيين كما ذكره بعضهم فلا ينافي على الحكم باختصاصه بالحقيقة المبتني على تفسيره المعروف كما ستعرف فان قيل اكثر علماء البيان عرفوا الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضع له وظاهره الاختصاص بالمفرد كما توهمه البعض قلنا كلامهم في تعريف الحقيقة وان اوهم ذلك الا انهم صرحوا في بحث المجاز بانقسامه الى المجاز في المفرد والمركب وقد اخذوا الكلمة جنسا في تعريف المجاز في المفرد وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له باعتبار الهيئة التركيبية او فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل وهذا صريح بان المركب عندهم ينقسم الى الحقيقة والمجاز وح فاقتصارهم في بحث الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم للآخر اصلا وان كان غير مناسب الا انه قد اعتذر عن ذلك بعضهم بان البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن لم يتعرضوا فيه الا لما هو الاصل اعني الحقيقة في المفرد على انه يمكن حمل الكلمة على ما يعم المركب وان كان خلاف الظاهر منها اعتمادا على وجود القرينة مع وضوح المراد وح فلا اشكال ثم ان الاكثر

قيدوا

قيدوا الوضع في تعريف الحقيقة والمجاز باصطلاح التخاطب لئلا ينتقض الحدان طردا وعكسا باللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير الاصطلاح الذي به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء لمناسبة المعنى الشرعي اعني الاركان المخصوصة فانه مجاز لكونه مستعملا في غير ما وضع له في الشرع لعلاقة بينه وبين المعنى الشرعي مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة دون المجاز وقد يدفع ذلك باعتبار قيد الحيثية في الوضع فان الامور التي تختلف بالاعتبار يعتبر في تعريفها التقييد بالحيثية وان لم يصرح به لانسباق الذهن اليه خصوصا مع تعلق الحكم بالوصف في هذا المقام ومع اعتبار الحيثية فلا ريب في اندفاع النقض المذكور فان لفظ الصلوة في المثال المذكور وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين الموضوع له ومن هذا يعلم ان الاولى حذف التقييد الذي اعتبره الاكثر اعني اصطلاح التخاطب اذ لا حاجة اليه مع امكان التفصي عن الاشكال بدونه على ان اعتبار الحيثية مما لا غناء عنه في هذا وان قيد الوضع فيه بما قيد به في المشهور اذ قد يصدق على المجاز الذي له حقيقة انه لفظ مستعمل في الجملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب ولا يندفع ذلك الا باعتبار قيد الحيثية في الاستعمال ومتى جاز الاكتفاء به في دفع هذا النقض جاز في النقض الاول ايضا وقطع المشتق في المثال لا يحسم مادة الاشكال لبقاء النقض بما استعمل في معناه الحقيقي في ذلك الحال نعم لو قلنا ان المتصف بالحقيقة والمجاز اشخاص الالفاظ دون انواعها لاستغنى بذلك عن اعتبار الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز على هذا انما يكونان بالذات دون الاعتبار لكنه خلاف التحقيق فان الظاهر ان المتصف بهما هو الانواع فقيد الحيثية لا بد منه ثم لا يخفى انه ربما يستعمل اللفظ المشترك في اصطلاح التخاطب في احد معانيه لا لكونه موضوعا له بل لاجل العلاقة بينه وبين معنى آخر منها لقصد البلاغة والتجنب عن استعمال الكلام العامي المبتذل ولا ريب في مجازية هذا الاستعمال مع صدق حد الحقيقة عليه وكونه مستعملا فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب فينتقض به الحدان طردا وعكسا ولا يندفع ذلك ايضا عما قيد به الوضع في المشهور بل انما يندفع

ويمكن ان يدفع بان قيد الحيثية ليستعمل الى واحد من الحقيقة والمجاز في اصطلاح لا يعد في العرف لو قلنا بجواز ان يصدق عليه انه يستعمل في غير ما وضع له لغير ما يقول بان المتصف بالحقيقة والمجاز نحو الالفاظ وليس كذلك نقل فيه يتشخص اللفظ في ... دم ... قال ...

مبحث المجاز

باعتبار قيد الحيثية في الوضع ومع اعتبارها يلغو اعتبار القيد المذكور لحصول الاستغناء عنه بقيد الحيثية فالاصوب الاكتفاء به والغاء ذلك القيد كما فعله المص فان قيل اعتبار قيد الحيثية انما يصح في تعريف الحقيقة لان الوضع في الحقيقة هو المصحح للاستعمال الصحيح التعليل به واما المجاز فلا يمكن اعتبارها فيه لان المصحح للاستعمال المجازي ليس هو الوضع للمعنى بل وجود العلاقة بينه وبين قوله والا فمجاز لا يخفى ان تعريف المجاز على هذا يدخل فيه الالفاظ المستعملة ايضا لصدق السالبة بانتفاء الموضوع في غير معانيها غلطا كقولك خذ هذا الكتاب مشيرا الى فرس بل الالفاظ المهملة والموضوعة الغير المستعملة ايضا لصدق السالبة بانتفاء الموضوع وصدق انتفاء المقيد بانتفاء المطلق وقد يتكلف لاخراجها بان الكلام في الالفاظ المستعملة على الوجه الصحيح بعينها اذ لا يتعلق غرض علمي بتحقيق غيرها او يقال المقصود ههنا بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز دون تحديدهما بالحد الجامع المانع والاولى ان يقال انه لما كان الظاهر من السالبة في العرف سلب المحمول وكذا من النفي الوارد في الكلام المقيد توجهه ورجوعه الى القيد كان المفهوم من العبارة ثبوت الوضع مع الاستعمال في غير الموضوع له والظاهر من الاستعمال ما كان صادرا عن قصد وروية والغلط ليس كذلك لانه قد يصدر الغلط عن القصد والروية وذلك اذا اعتقد المتكلم وضع اللفظ لما استعمله فيه او ما يناسبه لانا لانم تحققه مع توهم الوضع بل الظاهر ان الاستعمال الناشئ عن اعتقاد الوضع للمعنى او ما يناسبه استعمال صحيح داخل في الحقيقة او المجاز وليس معدودا من الغلط في شيء ولذا لا يقال في العرف لمن استعمل لفظا على هذا القصد انه غالط في استعماله بل يقال انه مخطئ في اعتقاده ولئن قيل انه غالط فالمراد انه غالط في الاعتقاد دون الاستعمال والفرق بين الامرين ظاهر وقد ظهر من ذلك ان المعتبر في صحة الاستعمال هو وفق اعتقاد المستعمل دون الواقع فاذا اعتقد المستعمل وضع اللفظ لمعنى مثلا واستعمله فيه لاعتقاده انه موضوع له كان استعماله صحيحا وان لم يكن كذلك في نفس الامر ولو اعتقد انتفاء الوضع والمناسبة واستعمله فيه هذرا او غلطا كان فاسدا وان اتفق احدهما في الواقع فالحقيقة على هذا هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اعتقاد المستعمل وقيد الاعتقاد وان لم يكن مذكورا في احدهما لكنه مفهوم من الحيثية المعتبرة فيه فان اللفظ المستعمل فيما لا يعتقده المتكلم موضوعا له من حيث انه موضوع له ليس مستعملا فيما وضع له من حيث انه موضوع له وان كان مستعملا فيما وضع له في الواقع وكذا المستعمل فيما يعتقده موضوعا له ليس مستعملا في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وان كان مستعملا في غير ما وضع له في نفس الامر وقد تبين من ذلك وجه احتياج الاخراج الى الحيثية في التعريف سوى ما نقدمه فلا تغفل واعلم ان علماء البيان زادوا في تعريف المجاز قيد الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له واحترزوا بذلك عن الكناية على القول بانها مستعملة في غير ما وضع له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع له مع لازمه كارادة طول النجاد في زيد طويل النجاد مع ارادة طول القامة فالكناية في اصطلاحهم قسم اخر من اللفظ قسيم للحقيقة والمجاز واما الاصوليون فالكناية عندهم من اقسام المجاز ولذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوه بما يخرج به الكناية كما فعله علماء البيان فاصطلاح الاصوليين وارباب البيان في المجاز مختلف والمجاز الاصولي اعم من المجاز البياني والسر في اختلاف الاصطلاحين اختلاف المقاصد والاغراض في العلمين فان علم البيان لما كان باحثا عن الالفاظ من حيث انها طرق مختلفة للتعبير عن المعنى الواحد وكان التعبير عن المعنى بطريق الكناية طريقا معروفا متميزا عن غيره باقسام واحكام كثيرة كان المناسب جعله اصلا برأسه مستقلا بنفسه وتعميم المجاز مع ذلك يوجب تداخل احكام ابحاث الفن وهو غير مستحسن فلذا جعلوه قسما للكناية مباينا لها وزادوا في حده ما يميزه عنها واما علم الاصول

انه

مع ذلك صح

المتكلم والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له في اعتقاده صح

بيان الفرق بين الكناية والمجاز

فانما يبحث فيه عن الالفاظ من الوجه الذي يبتني عليه حمل الخطاب الشرعي والمناسب لهذا الغرض
هو البحث عنها من حيث انها تستقل بالافادة والتفهيم لاجل الوضع او لا تستقل لانتفائه
بل تحتاج الى القرينة ومرجعه الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم من الكناية والمجاز
بالمعنى الاخص واما كون اللفظ كناية بخصوصها اي متصفا بامكان ارادة المعنى مما لا دخل
له في ذلك الغرض لانه انما يتحقق بتحقق الارادة دون احتمالها وليس للفظ المتصف
بامكان الارادة حكم مخصوص يتعلق به نظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع العارف
بمباحث الكناية فبحث الاصولي عن خصوص الكناية ليس له وجه يعتد به نعم لو قلنا ان
الكناية ما اريد منه لازم المعنى معه كما ذهب اليه صاحب المفتاح لاتجه بحثه عنها
لتحقق الارادة المقتضي لتعلق نظره على هذا القول لكنه مع شذوذه خلاف التحقيق
فان الكناية ربما ينفك عن ارادة المعنى الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا
فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قط وقولنا جبان الكلب ومهزول الفصيل وان
لم يكن له كلب ولا فصيل فان قلت قول الاصوليين بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
واستدلالهم عليه بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة يدل على موافقتهم
لاصطلاح علماء البيان في معنى المجاز قلت امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز ليس مما
اتفق عليه علماء الاصول اذ التشاجر والخلاف في ذلك بينهم ظاهر معروف وقول
المجوزين منهم بالجواز واحتجاجهم عليه بعدم المنافاة بين المعنيين يقتضي المغايرة
بين الاصطلاحين كما قلنا والظاهر ان الخلاف في المسألة لفظي يبتني على ما ذكرنا من
اختلاف الاصطلاح في لفظ المجاز وان القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة
والمجاز بالمعنى الاعم والقائل بالمنع لا يمنعه ايضا بل انما يمنع عن الجمع بين الحقيقة
والمجاز بالمعنى الاخص المعتبر فيه وجود القرينة المانعة عن الحقيقة والقائل بجواز
لا يجوز ذلك لان المجاز بالوضع الاخص قد اخذ في مفهومه الاقتران بالقرينة المانعة

عن الحقيقة

عن الحقيقة وامتناع الجمع بينهما مع ذلك معلوم بالضرورة فكيف يتصور القول بجوازه
من العارف بالاصطلاح الجاري عليه حال الحكم وحمله على الغفلة عن الاصطلاح ليس
باولى من بنائه على اصطلاح اخر بل الظاهر هو الثاني خصوصا بعد الالتفات الى ما لو حوا
به المجاز حيث اسقطوا عنه التقييد بالاقتران المذكور في تعريف علماء البيان فانه يقتضي
ان يكون المجاز باصطلاح الاصوليين هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه في كلام من جوز
الجمع منهم جاريا على مقتضى اصطلاحهم كما هو اللائق وما قيل من ان المعتبر في المجاز هو
القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا فلا يستحيل الجمع بينه وبين الحقيقة كما
ادعاه المجوز فليس بشيء اذ قد عرفت انهم اغفلوا قيد وا تعريف المجاز بقيد الاقتران احترازا
عن الكناية فانه لا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا ولو كان المراد
من القرينة المانعة ما يمنع من الارادة بدلا لم يصح الاحتراز به عنها لان الكناية ايضا
يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا عن ارادة اللازم والا لم يكن كناية
بل حقيقة فالمراد من القرينة المختصة بالمجاز ما يمنع عن ارادة الموضوع له جمعا لا بدلا
وذلك واضح ثم اعلم ان الوضع المعتبر في الحدين وجودا وعدما هو الوضع بالمعنى المشهور
وعرفوه بانه تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وارادوا بالتعيين ما هو اعم من
الاستعمال الشايع المحقق فيما صار حقيقة بالغلبة والاشتهار كاكثر المنقولات
والحقايق العرفية فان التعيين فيها ليس بمعنى جعلها لمعانيها بالقصد والارادة كما هو
المتبادر من اللفظ بل بمعنى استعمالها في تلك المعاني على وجه المجاز استعمالا شايعا يترتب
عليه الافادة من غير قرينة فكانهم نزلوا الاستعمال المذكور منزلة التعيين لاشتراكهما
في قصد الافادة في الجملة وكذا في السببية لحصول الافادة في الاستقلال فاطلقوا لفظ
التعيين على ما يشملها ولو على سبيل المجاز وارادوا بالدلالة معناها الاعم المتحقق
في الحقيقة والمجاز وهو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في الجملة واحترزوا بالتقييد بقولهم

تعريف الوضع والاختلاف فيه

بنفسه عن المجاز فانه وان عينه الواضع للدلالة على المعنى المجازي الا ان دلالته عليه
ليس بنفس اللفظ بل بواسطة القرينة وقد يستغنى عن هذا القيد اكتفاء بالدلالة
الظاهرة في الاستقلال مع الاطلاق وذكره تنصيص على ما هو مناط الغرض في هذا التحديد
وهو الفرق بين الحقيقة والمجاز فهو اولى سيما مع شيوع استعمال الدلالة في المجازات
وان المجاز كون الدال فيها هو اللفظ بشرط القرينة دون المجموع واعترض بان اعتبار
الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع في اللفظ المشترك فانه لا يدل على شيء
من معانيه الا بالقرينة وكذا انتفائه في الحرف فان دلالته على معناه الافرادي مشروطة
بذكر المتعلق ولذا قال النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى مفهوم بواسطة
غيره وهو المتعلق واجيب عن الاول بان المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه
بنفسه وعدم الدلالة على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضي
للدلالة بنفسه هو اللفظ الموضوع والاشتراك من موانع الدلالة وعدم المانع
ليس من تتمة المقتضي فان قيل عدم الاشتراك وان لم يكن من المقتضي لدلالة اللفظ
بنفسه الا انه يحققه من الموانع اللازمة التي لا ينفك عنها الانقطاع فكيف يتصور من
الواضع وضعه للدلالة بنفسه مع علمه بامتناع الغاية المذكورة والحاصل ان غاية
فعل الواضع يجب ان يكون امرا ممكنا متوقع الحصول ودلالة المشترك على احد معانيه
بنفسه من دون قرينة ليست كذلك قلت لا نم ان الاشتراك من الموانع اللازمة وتوقف
المشترك على القرينة لا يقتضي ذلك اذ القرينة في المشترك انما هي لدفع مزاحمة الغير
لا لحصول الدلالة بواسطتها كما في المجاز فان المقتضي للدلالة في المشترك نفس اللفظ
الموضوع والمزاحمة العارضة بالاشتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت ومع وجود
القرينة يندفع المزاحمة المانعة وتظهر الدلالة الثابتة في اللفظ بالمقتضي الذي
اقتضاها وهذا بخلاف المجاز فان قرينته معتبرة في نفس الدلالة لا يتحقق اقتضائها

الا بها

الا بها ولو سلم استمرار المانع مع الاشتراك فلا يلزم منه امتناع الغرض المذكور
فانه ليس من الاغراض العائدة الى الاشتراك ووضع اللفظ المتعدد بل مما يعود الى
وضعه للمعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه لغيره ولا ريب في امكان الغرض المذكور
بامكان زوال الاشتراك المانع عنه وهذا كله مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى
مشروطة بارادة اللافظ او على ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى الذي
اراد المتكلم ومقصود له وكلاهما خلاف التحقيق فان الدلالة الوضعية تتبع وضع الواضع
دون ارادة المستعمل ولذا نرى انه كثيرا ما توجد الدلالة مع عدم العلم بالارادة بل
مع القطع بانتفائها فان المجازات انما تدل على معانيها المجازية المقصودة بواسطة
دلالتها على معانيها الحقيقية الغير المقصودة فان اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي الدال
على معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس مصروف عن ارادته بقرينة الرمي انتقل الذهن
عن ذلك الى ان المراد هو الشجاع ويشاركه في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع
فالمجازات باسرها تدل على معانيها التي وضعت لها دلالة وضعية منفكة عن الارادة وكذا
الالفاظ الموضوعة الجارية على لسان مثل النائم والساهي والهازل فانها تدل ايضا على
معانيها الحقيقية التي وضعت لها مع صدورها لا عن قصد لها ومثله الالفاظ التي اختلف
فيها الاصطلاح فان اهل كل اصطلاح انما يفهمون منها المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان
المستعمل لها اهل اصطلاح اخر فان المتشرعة مثلا اذا سمعوا لفظ الصلوة يتبادر الى
افهامهم المعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة ولو كان المستعمل لها من اهل اللغة فان
خصوصية المستعمل وان كانت صارفة عن المعنى الشرعي الا انها انما تصرف عن الحمل على
المتبادر لا عن اصل الفهم والتبادر كما لا يخفى على من راجع وجدانه فقد تحقق في هذه
الالفاظ ايضا انفكاك الدلالة عن الارادة وايضا فان التضمن والالتزام من الدلالات
الوضعية ولا يعقل فيهما اعتبار الارادة لان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام

فهم اللازم فی ضمن الملزوم فالمعنی المراد لیس الا المدلول المطابقی ای الکل والملزوم وکل
من الجزء واللازم مدلول اللفظ غیر مراد منه واللازم من ذلک ایضا انفکاک الدلالة
الوضعیة عن الارادة کما قلنا وبالجملة فاعتبار الارادة فی دلالة اللفظ فی غایة
السقوط لاسیما ان توقف الدلالة علیها کما صرح به بعضهم فان ذلک یقتضی انسداد
باب الافادة والاستفادة من طریق الالفاظ لان العلم بارادة اللافظ ان کان بدلالة
اللفظ بعینه فذلک دور والا انتقل الکلام الی ما یدل علیه فاما لکونه لفظا موضوعا
یتوقف دلالته ایضا علی الارادة ویلزم من ذلک الدور او التسلسل فی الدلالة لا
هذا ان ارید توقف الدلالة علی العلم بالارادة وان ارید توقفها علی الارادة الواقعیة
ففیه انه لا علاقة بینها وبین دلالة اللفظ الراجعة الی فهم المعنی منه کما لا یخفی
ان الدلالة لا توقف لها علی الارادة ولا تعتبر الارادة فی معناها ایضا وانها لیست
الا فهم المعنی من اللفظ مطلقا سواء علم کونه مرادا منه منفردا او منضما مع غیره او غیر
مراد منه اصلا او لم یعلم ارادته منه ولا انتفائها والحاصل ان الدلالة شیء والارادة
شیء اخر وانهما قد یجتمعان فی شیء واحد بکونه مدلولا للفظ مرادا منه ایضا وقد
یتحقق الدلالة من غیر ارادة کما عرفته مفصلا وح فالنقض بالمشترک ساقط لانه
لان اللفظ المشترک یفهم منه جمیع معانیه بأسرها مع العلم بوضعه لها ولا یفتقر فی
دلالته علی شیء منها الی القرینة وانما یحتاج الیها فی تعیین المراد منه والاحتیاج فی الارادة
لا یستلزم الاحتیاج فی الدلالة لان الارادة لیست معتبرة فی الدلالة کما عرفت واجیب
عن الثانی بانا لا نم ان دلالة الحرف علی معناه مشروطة بذکر المتعلق وقول النحاة الحرف
ما دل علی معنی فی غیره لا یقتضی ذلک لجواز ان یکون المراد منه ما ذکره بعض المحققین
منهم فی بیان ذلک من ان الحرف ما دل علی معنی ثابت فی لفظ غیره فان اللام فی قولنا الرجل
مثلا یدل بنفسه علی التعریف الذی هو فی الرجل وهل فی قولنا هل قام زید یدل علی

الاستفهام

الاستفهام الذی هو فی جملة قام زید الی غیر ذلک سلمنا ذلک لکن معنی دلالته بغیره
ان دلالته لیست بواسطة قرینة مانعة عن ارادة المعنی الاصلی والحرف کذلک وفیه نظر
اما اولا فلان معنی الحرف کالاستفهام مثلا انما ثبت للمتکلم ویقوم به ولا معنی لثبوته
للجملة نفسها ولا لمعناها ایضا وان کان له تعلق به فی الجملة فان مجرد تعلق المعنی بغیره
لا یقتضی قیامه به وحمل ثبوت المعنی فی لفظ غیره علی تعلقه بمعناه بناء علی تقدیر مضاف
فی العبارة وادعاء ان تعلق معنی الحرف بغیره بمنزلة قیامه به حقیقة وان کان ممکنا
لفظا الا انه مع ما فیه من التعسف وشدة المخالفة لظاهر اللفظ یقتضی ان یکون لفظ
الاستفهام وغیره من الالفاظ الدالة علی المعانی المتعلقة بمعانی غیرها حروفا وفسادها
ظ فان قیل المراد من ثبوت معنی الحرف فی لفظ غیره انه انما یفهم بواسطة لفظ الغیر ولیس
وحاصله ان فی فی قوله فی غیره للسببیة لا للظرفیة
المراد ان معناه ثابت فی لفظ الغیر او متعلق به قلنا هذا بعینه هو ما ذکره المعترض
من ان معنی قول النحاة الحرف ما دل علی معنی فی غیره ان دلالته علی معناه الافرادی مشروطة
بذکر المتعلق فالحمل علیه لا یدفع السؤال المذکور بل انما یحققه ویؤکده واما ثانیا
فلان قول النحاة الحرف لا یستقل بالمفهومیة مما شاع وذاع حتی خرق الاسماع ومعنی
عدم استقلاله بالمفهومیة بناء علی ما ذکره الاکثر وان فی وضع الحرف لیس الا توقفه
علی ذکر المتعلق فی دلالته علی معناه الموضوع له فهذا الکلام مع کونه منبئا المعنی قولهم
الحرف ما دل علی معنی فی غیره یکفی لورود السؤال المبتنی علی عدم الاستقلال وان
کان غیره فی معرض الاحتمال واما ثالثا فلان تفسیر الدلالة بنفسه بالمعنی الذی ذکره
مع عدم استفادته من اللفظ یستلزم الدور ان ارید بالمعنی الاصلی المأخوذ فیه
المعنی الموضوع له کما هو الظ فانه فی قوة اخذ الموضوع له فی تعریف الوضع والا فلا بد
من بیان معنی الاصالة حتی یتحصل به معنی ثم ینظر فی صحته وفساده کذا قیل وقد یوجه
السید الشریف الحاکم
المراد من المعنی الاصلی ما لا یستعمل اللفظ باعتباره الا فیه او فیما یناسبه وفی تصویره هذا

الا قید تا ذلک بقید الاخیر لیوجد
فی کل فرع اصلی مترادف

الوجه لا يتوقف على معرفة الوضع فلا يلزم الدور ولا جهالة المعنى المأخوذ في الحد ولو
قيل المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على معنى بواسطة قرينة مانعة
من غيره زال الاشكال من اصله ولم يرد ح الا ما اشير اليه من عدم استفادة المعنى المذكور
من العبارة فان الظاهر من دلالة اللفظ بنفسه ان اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى
وانه لا توقف له على شيء اصلا لا على القرينة المذكورة ولا على غيرها فتخصيصه بالقرينة
وحدها من دون قرينة يقتضي فساد التعريف والتحقيق في الجواب عن الاعتراض
المذكور ما ذكره بعض المحققين وهو ان الحرف انما وجب فيه ذكر المتعلق لنقص المعنى
الحرفي وقصوره في نفسه فان الحرف كمن والى مثلا انما وضع باعتبار معنى عام هو نوع من
النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا تتعين
الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع وهو مدلول
الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بمتعلقه فيتعقل بتعقله فعدم استقلال
الحرف بالمفهومية انما الاحتياج الى ذكر المتعلق في تحقق معنى الحرف في نفسه وتحصله
في الذهن لا لما قيل من ان الواضع اشترط ذكر المتعلق في دلالته على معناه الافرادي
لان معنى الحرف ان كان هو النسبة المخصوصة فلا معنى لاشتراط الواضع لان ذكر المتعلق
ح ضروري ولا يعقل معنى الحرف الا به وان كان النسبة المطلقة التي يصح التعبير عنها بلفظ
الاسم كالابتداء والانتهاء فيرد انه على هذا التقدير يكون كلمة من ولفظ الابتداء
مثلا موضوعين لمعنى واحد يعبر عنه بالاسم تارة وبالحرف اخرى وهو مع فساده في نفسه
لا يقتضي ان يكون معنى الحرف معنى مستقلا يصلح لان يحكم عليه وبه ولا يصلح معه اشتراط
ذكر المتعلق ايضا لان معنى دلالة اللفظ ليس الا كونه بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق
للعلم بوضعه فان علم السامع وضع لفظ لمعنى فهم المعنى منه عند الاطلاق بالضرورة وان
لم يذكر متعلقه فاشتراط الدلالة فيه بذكر متعلقه تكليف بعدم الفهم مع حصول سببه التام

وهو مع

وهو مع ولو فرض امكانه فاين فائدة هذا الاشتراط مع امكان الاستغناء عنه كما في دلالة
الاسم وما الفرق بين كلمة من ولفظ الابتداء مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد
حتى وجب اعتبار هذا الشرط في الاول منهما دون الثاني وبالجملة فالقول بان الواضع
وضع لفظ الابتداء وكلمة من لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة الثاني ذكر المتعلق دون
الاول مع عدم ظهور الفرق بينهما وعدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط لا يخفى ما فيه
من التحكم والتمحل وايضا الدليل على الاشتراط ليس الا التزام الواضع ذكر المتعلق
في الاستعمال وهو متحقق في الاسماء اللازمة الاضافة فكان اعتبار الشرط فيها
ايضا وهو مناف لاستقلالها وما قيل من ان التزام ذكر المتعلق فيها لتحصيل الغرض من
وضعها وهو التوصل بها الى الوصف باسماء الاجناس بخلاف الحروف فان ذكره فيها
لتتميم الدلالة لا لتحصيل الغاية فهو تحكم اذ القدر المتحقق في الموضعين ليس الا الالتزام
المذكور واما انه لتتميم الدلالة او لتحصيل الغاية فهو محتمل في كل منهما فالحكم بانه
في احدهما للدلالة وفي الاخر للغاية مع امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل الجواب
ان ذكر المتعلق ليس مما اشترط الواضع في دلالة الحرف على معناه بل مما حكم العقل
بكونه شرطا في حصول المعنى في نفسه ومعنى قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية وان
المعنى الحرفي لنقصانه وكونه امرا نسبيا لا يتعقل الا بالمنسوب اليه لا يتحصل معناه
في الذهن الا بذكر متعلقه وكذا معنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره انه ما دل على معنى
حاصل في غيره اي باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه وليس معنى ما ذكروه ان الحرف غير
مستقل في دلالته على معناه وانه لقصوره عن الدلالة بنفسه انما يدل على معناه بواسطة
غيره كيف ولو كان المراد ذلك لزم كون المجازات باسرها حروفا لقصور المجاز عن الدلالة
بنفسه وتوقفه على القرينة فيصدق عليه ايضا انه لا يستقل بالمفهومية وانه
يدل على معنى في غيره كالحرف في استقلاله بالدلالة بالقياس الى معناه الموضوع له

نعم اذا الكلام في المجاز من حيث انه مجاز فاشتراط مع اسميته يصدق عليه تعريف الحرف
بناء على المعنى المذكور فان قلت عدم استقلال المعنى الحرفي في نفسه يستلزم عدم
استقلال الحرف في الدلالة على معناه ضرورة ان استقلال الحرف في دلالته يستلزم
استقلال معناه في نفسه فحمل عدم الاستقلال في كلامهم على عدم استقلال المعنى
في نفسه لا يجدي في دفع الاشكال قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى انه
يقتضي نقل المعنى المدلول مع امكان التعقل وانتفاء المانع عنه فلو كان تعقله ممتنعا
لقصوره في نفسه وتوقفه على ذكر المتعلق كان انتفاء الدلالة فيه لامتناع المدلول لا
لقصور الدال فان معنى استقلال اللفظ في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا تاما لها وتخلف
المقتضى عن المقتضي لمانع لا ينافي كونه تام الاقتضاء مستقلا فيه نعم لو كان استقلال اللفظ
في الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها لكان استقلال الدلالة مستلزما للاستقلال
المعنى وليس كذلك وفائدة التعيين مع توقفه على ذكر المتعلق يعرف مما سبق في جواب
النقض المشترك هذا وانما بنينا صحة الجواب المذكور على القول بان الحرف موضوع
بالوضع العام لخصوصيات النسب المطلقة كما اختاره المتأخرون اذ على القول بانه موضوع
للنسب المطلقة على ما ذهب اليه القدماء يكون معنى الحرف مستقلا لا يتوقف في وجوده
وتحصله على ذكر المتعلق فلا يتمشى معه الحمل على عدم استقلال المعنى في نفسه الا اذا
ادعى ان المستعمل فيه على هذا القول خصوص النسب الجزئية وان كان الموضوع له هو
النسب الكلية المطلقة قياسا للحروف على الضمائر واسماء الاشارة فانها على طريقة القدماء
موضوعة للمعاني الكلية ومع ذلك لا تستعمل الا في جزئيات تلك المعاني فالحروف
ايضا لو كانت كذلك لكانت معانيها التي تستعمل فيها غير مستقلة بانفسها ويتأتى
معها الحمل المذكور على هذا القول ايضا وان كان بالقياس الى المعنى المستعمل فيه وبذلك
يندفع اكثر الابحاث الموردة عليه وفيه نظر اما اولا فلانه لا يظهر من اصحاب هذا القول

كون الحرف

كون الحرف مستعملة في النسب المعينة الجزئية دون النسب المطلقة بل ظاهر القول بانها
موضوعة للنسب المطلقة انها مستعملة فيها ايضا لان الوضع لما لا يستعمل فيه اصلا
خلاف المعهود من وضع الالفاظ وطريقة الوضع وانما التزموا ذلك في الضمائر واسماء
الاشارة لمنع اللغة من استعمالها في المعاني الكلية اذ لا يصح ان يقال انا ويراد به متكلم
لا بعينه ولا هذا ويراد به مشار اليه غير معين وامتناع ارادة المعاني الكلية من الحروف
على تقدير وضعها لها غير بين فلا يصح قياسها على ذلك واما ثانيا فانهم كثيرا ما يفرقون
بين المعاني التي تستعمل فيها الحروف ويحكمون بان بعضها حقيقة وبعضها مجاز ومما
قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع بينهم النزاع في كون الحرف مشتركا او حقيقة ومجازا وكذا
في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي وعلى تقدير ان يكون اللفظ مستعملا في النسب الجزئية وانما
كانت المعاني التي تستعمل فيها الحروف باسرها مشتركة في المجازية فلا يصح الحكم بالاشتراك
ولا يكون شيء منها معنى حقيقيا فيسقط الخلاف في ذلك من اصله ولا يصح ترجيح البعض
بكون اللفظ حقيقة فيه كما تكرر في كلامهم بل ولا الترجيح باعتبار كونه فردا من المعنى
الحقيقي دون غيره لان الجزئية احدى علاقات المجاز وترجيحها على غيرها من انواع العلاقات
غير معلوم بل الظاهر خلافه ولا يتوهم الترجيح لكون علاقة الفردية للموضوع له بسيطة
لا تركيب فيها بخلاف غيرها فانها مركبة منها ومن غيرها لانه انما يستقيم ذلك لو اعتبرنا
العلاقة هناك باعتبار كون المعنى فردا من ذي العلاقة وليس بلازم للقطع بجواز اعتبار
مناسبة المعنى الحقيقي ابتداء نعم يمكن ان يقال ان وضع الحروف للنسب المطلقة ليستعمل في
جزئياتها وكذا اشتهارها في تلك الجزئيات بمنزلة وضعها لها في وجوب الحمل عليها
عند الاطلاق فيكون نسبة غيرها اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتأمل واما ثالثا
فلانهم صرحوا بان ذكر المتعلق في الحرف مما اشترطه الواضع في دلالته على معناه ولو كان
معنى عدم استقلال الحرف بالمفهوم منه كون المعنى المراد منه ناقصا غير مستقل بنفسه كان

والمراد من المعنى الحقيقي ... منه رحمه

ذكر المتعلق مع منعهما وكان اشتراط الواضع ضابعا لا بق استعمال الحرف في المعاني
الجزئية مجاز على هذا التقدير واشتراط المتعلق في الحقيقة راجع الى اشتراط القرينة
في المجاز ولا يحذر فيه لانا نقول القرينة هنا ما لم يكن امرا زايدا على المتعلق الذي يجب
ذكره بالضرورة كان اشتراط القرينة ايضا اشتراط امر ضروري على ان اشتراط القرينة
امر يعلم من فاعلة الوضع وحجر الواضع عن المجاز مطلقا من دون قرينة فالتعرض لهذا الشرط
في خصوص الحرف ليس له وجه يعتد به ومما يرد على تعريف الوضع ان الالفاظ الموضوعة
بالوضع العام للمعاني الاسمية الجزئية كالمضمرات واسماء الاشارة والموصولات
لا دلالة لها على شيء من تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها الوضع بمعنى تعيين اللفظ
للدلالة بنفسه وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون احتياجه الى القرينة في الارادة
دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان المقتضى لفهم المعاني من المشترك هو علم السامع
بوضعه لكل منها على وجه التفصيل والتعيين وهو غير حاصل في هذه الالفاظ فان
المعاني الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها لا يمكن العلم بها من حيث انها افراد لعنوان
كلي صادق عليها والعلم بالوضع على هذا الوجه لا يوجب تعين المعاني عند السامع حتى ينتقل
اليها من اللفظ الموضوع لها والتحقيق المذكور في الحرف لا يجري في هذه الالفاظ لابتنائه
على عدم استقلال المعنى بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة معان اسمية مستقلة بنفسها
كما اشرنا اليه ويمكن الجواب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ان المراد من الدلالة ما هو اعم
من الدلالة التفصيلية والاجمالية والمتحقق ههنا هو الدلالة التفصيلية واما الاجمالية
فهي متحققة للقطع بان السامع ينتقل من لفظ هذا مثلا الى ان المراد احد افراد المشار
اليه القريب وان المراد ليس بخارج عن تلك الافراد فافراد المشار اليه القريب باسرها معنية
من اللفظ مدلول عليها به لكن لا على وجه التفصيل كما في المشترك بل على وجه اجمال اشتراك
بين الجميع فالفرق بينه وبين المشترك ليس في اصل الدلالة بل في كيفيتها حيث ان الدلالة

في المشترك تفصيلية وههنا اجمالية بخلاف المجاز فان الفرق بينه وبين هذا القسم في
اصل الدلالة كما في المشترك اذ لا دلالة للمجاز على المعنى المجازي اصلا لا تفصيلا
ولا اجمالا وثانيهما انظير ما سبق في الجواب الاول عن النقض بالمشترك وهو ان عدم الدلالة
في هذه الالفاظ لوجود المانع عن الدلالة اعني مزاحمة الغير لا لعدم المقتضي فان الوضع
لكل واحد من المعاني الغير المحصورة يقتضي دلالة اللفظ عليه لولا وجود المانع لغو
وضعه لغيره فعدم دلالة اللفظ عليه لوضعه لغيره لا لعدم وضعه له والفرق بينهما
جلي واعلم ان ما ذكرناه في تفسير الوضع هو المشهور بين العلماء وعليه جرى استعمالهم
الشايع المعروف في مؤلفات العلوم وقد يطلق الوضع في كلامهم على تعيين الدلالة مطلقا
الملفظ وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز فان الواضع لما اذن في استعمال الالفاظ
الموضوعة فيما يناسب معانيها التي وضعت لها بشرط القرينة فقد عينها للدلالة على تلك
المعاني المناسبة بواسطتها غاية الامر انه لم يلتفت في الوضع والتعيين على اشخاص اللفظ
وجزئياته بل اعطى اصلا كليا يستفاد منه حكم تلك الاشخاص والجزئيات وهو ان كلما
وضع لمعنى فلكم ان تستعملوه فيما يناسبه وهذا معنى ما اشتهر من ان المجاز موضوع بوضع
نوعي ومن ادعى انه موضوع بالوضع الشخصي فقد بنى ذلك على القول بوجوب نقل الاحاد في
المجاز فان استعمال الواضع وحصره فعلية في خصوص المجاز الذي نقل عنه ومن انكر الوضع
في المجاز مطلقا فقد نظر الى الوضع بالمعنى المشهور وانه لا وضع بذلك المعنى في المجاز لا شخصا
ولا نوعيا فالنزاع في ان المجاز موضوع او ليس بموضوع انما نشأ من الخلاف في امر لفظي
النزاع في انه موضوع بوضع نوعي او شخصي فان منشأ الخلاف في امر معنوي وهو الخلاف
في وجوب نقل الاحاد وعدمه ومن اوجب النقل حكم بالوضع الشخصي ومن نفاه قال بالنوعي
ومن جعل الخلاف في وضع المجاز معنويا باناشيا من الخلاف في وجوب النقل فقد سهى سهوا
بينا اذ النقل انما يستلزم الاستعمال دون الوضع والحاصل ان للوضع معنيين عام وخاص

الظاهر من كلام بعض الاصوليين تحقق الخلاف في نفي الوضع
وان المشهور هو المعنى الاول الذي ذكرناه وان ...
... ذهب اليه بعضهم ويقتضي ذلك ان القائلين بالمعنى الاول
... الاطلاقين الوضع عليه ... الثاني وان القائلين ... الاول وفيه نظر
الثاني انه اطلق ... الثاني ... الاول ... بالوضع النوعي
... بان المجاز ... لان تعريف الحقيقة
في تعريف الحقيقة ... المجاز ... الوضع
فيه وضع ... كلام بعض المحققين الاتفاق ...
عليه ... بالوضع النوعي وان ... انما هو ...
المجاز موضوع بالوضع ... ذكرناه
... الوضع ... في الاصطلاح
الوضع كما ذكرناه لاجل الاختلاف في الاصطلاح
... ذكرناه ...

والعام يعم الحقيقة والمجاز والخاص يختص بالحقيقة واشهر المعنيين واظهرهما عند الاطلاق
هو الخاص فمن نظر الى تبادر الخاص وشهرته كالمصنف وغيره اطلق الوضع في حد الحقيقة والمجاز
ولم يقيده بقيد الاكتفاء بالاشتهار والتبادر مع وضوح القرينة الصارفة عن ارادة العام فيهما
ومن نظر الى اشتراك الوضع في الجملة بين الحقيقة والمجاز ولم يكتف الا بالتصريح في الحدود
قيد الوضع بما يخرج المجاز كما صنع ابن الحاجب حيث عرف الحقيقة بانها اللفظ المستعمل في وضع
اول والمجاز بانه اللفظ المستعمل في غير وضع اول فانه اراد بالاول الوضع الابتدائي الذي
لم يلاحظ فيه وضع سابق واحترز به عن الوضع المتحقق في المجاز فانه وضع الحقيقة ملحوظة
في وضعه وكلا الاعتبارين حسن والامر في ذلك هين وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فما احرى
ان نشير الى اقسام الوضع الجارية على السنة القوم المتكررة في استعمالاتهم فان في ذلك بما
يزيد الطالب بصيرة في المطالب فاعلم ان الوضع باعتبار الواضع والموضوع والموضوع له
اي المعنى الذي يتصوره الواضع حال الوضع ينقسم الى اقسام اما باعتبار الواضع فينقسم الى
الشرعي واللغوي والعرفي العام والخاص وسيجيء تحقيق ذلك عند تعرض المصنف له انشاء الله
واما باعتبار الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي وذلك لان الواضع لا بد له من
تصور الموضوع حال الوضع لان الوضع نسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة لا تحصل
الا بتعقل طرفيها فالواضع اما ان يتصور لفظا شخصيا بعينه كالانسان وزيد ثم وضع
ذلك المعين لمعناه او نوعا من اللفظ معقولا على افراده الالفاظ كهيئة المشتق والمركب
فيضع ذلك النوع او كل فرد من افراده للمعنى فعلى الاول كان الوضع شخصيا لتشخص
الموضوع فيه وتعينه وعلى الثاني كان نوعيا لكون الموضوع فيه نوعا او متصورا
بنوعه لا بشخصه فاللفظ المتصور في الوضع الشخصي هو الموضوع بعينه واما النوعي فان
كان الموضوع فيه النوع فكذلك ايضا والا كان النوع المتصور عنوانا للموضوع مغايرا له
اذ الموضوع على هذا هو جزئيات النوع واشخاصه المعينة ولما امتنع تصور تلك الجزئيات

مبحث انقسام
الوضع باعتبار الواضع
والموضوع والموضوع له

معضلة لعدم انضباطها وانحصارها جعل تصور الموضوع واسطة في تصورها على وجه اجمالي
ليتاتى لذلك وضعها لمعانيها فان الوضع ممتنع بدون تصور الموضوع ومتى تعذر التفصيل
تعين الاجمال وهذا هو الظاهر من كلامهم ايضا اذ المستعمل في الوضع النوعي ليس الا افراد
النوع وجزئياته المشخصة فلو كان الموضوع هو النوع كهيئة الفاعل والمفعول كان المستعمل
افراد الموضوع وجزئياته دون الموضوع نفسه وهذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اما الاول
فظ واما الثاني فلان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لمناسبة بينه وبين الموضوع له
وهذا الاستعمال هو استعمال اللفظ الغير الموضوع فيما وضع له لفظ اخر لمناسبة بينه وبين
المستعمل فهو عكس المجاز فان الخروج عن الظاهر في المجاز من جهة المعنى وفي هذا الاستعمال من جهة
اللفظ والعلاقة المعتبرة في المجاز بين المعنيين اي المستعمل فيه والموضوع له وفي الاستعمال
المذكور بين اللفظين اي المستعمل والموضوع والواسطة بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال
الصحيح ليست معهودة في استعمالات العرب ولا منصوصة في كلام ائمة الادب كيف وقد صرحوا
بان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز فان قيل لا نم ان هذا الاستعمال ليس بمجاز
في لكم المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع له
فيكون مجازا قلنا تقييد اللفظ والعلاقة بما ذكرناه لا بد منه في كلام القوم فانهم صرحوا
بان دلالة المجاز من اقسام الدلالة الوضعية وعرفوا العلاقة المشروطة فيها بانها الاتصال
بين المستعمل فيه والموضوع له وايضا فلا ليس بين لمن له ادنى دربة في مباحث الالفاظ
المباحث المتعلقة بذكر علاقة المجاز والفرق بينه وبين الكناية في هذا الفن وعلم البيان
في ان العلاقة المعتبرة في المجاز هي العلاقة بين المعنيين دون اللفظين كيف ولو كانت
المناسبة اللفظية كافية في صحة التجوز لزم صحة استعمال كل من اللفظين المتشاركين
بل المتغايرين في معنى الاخر لعلاقة المشابهة وكذا كل لفظين احدهما جزء الاخر لعلاقة
الجزء والكل وبطلانه ضروري واعتبار الكلية والجزئية بخصوصهما من بين العلاقات تحكم

الاطلاق اشارة الى ما ذكره المعترض
في تحديد المجاز واما التحديد المشهور بينهم
وهو ان المجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع
له فلا يتوهم فيه خلاف ما ذكره

على ان الاستعمال المذكور لو كان صحيحا لكان اما مجازا او شيئا يقرب من المجاز ان جوزنا
الواسطة بين الحقيقة والمجاز وانما كان كذلك لا ريب في كونه خلاف الظاهر والاصل والتزام
المخالفة في جميع الموضوعات بالوضع النوعي من المشتقات والمركبات وغيرها مما لا يخفى
خروج عن الانصاف مخالف للاتفاق على ثبوت الحقيقة لتلك الالفاظ باسرها وللقائل
ان يقول ان ذلك كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته وهو ممنوع اذ من
الجائز ان يكون المستعمل هو النوع الموضوع بنفسه وذلك لان الاستعمال ليس الا
ايجاد اللفظ الدال اي التلفظ به بقصد الدلالة وهذا يتحقق في النوع كما يتحقق
في الشخص غاية الامر ان حصوله في النوع موقوف على تشخصه في الخارج وذلك لا يقتضي
ان يكون المستعمل هو الشخص للفرق الظاهر بين توقف الاستعمال على التشخص واعتباره
في المستعمل نفسه وح يكون الاستعمال على وجه الحقيقة ويندفع الاشكال في ذلك
بحذافيره وجوابه ان المستعمل في الوضع النوعي هو النوع المتشخص بالمادة كالضارب
والقائل لا مطلق النوع اي هيئة الفاعل مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد
وان قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وذلك لان المفهوم من ضارب مثلا هو الذات
المتصفة بالمبدء المخصوص اعني الضرب وهو مدلوله المطابقي الذي وضع له اللفظ
فان كانت الهيئة الخاصة المقيدة بمبدء الضرب موضوعة للدلالة على الذات المتصفة
بذلك المبدء نفسه فلا اشكال في استفادة المعنى المذكور من اللفظ بطريق الوضع وان
لم يتحقق وضع في الهيئة المخصوصة بل كان الموضوع هو الهيئة الكلية فلا يمكن استفادة
المعنى منه كذلك لان الهيئة الكلية لم توضع للدلالة على الذات المتصفة بمبدء الضرب
بل وضعت اما للدلالة على ذات ما ثبت له المبدء في الجملة وح كان المستفاد من ضارب
هذا المعنى ومعنى الضرب المستفاد من المادة ومن المعلوم ان معنى ضارب مغاير للمجموع للمعنيين
المذكورين او للدلالة على ذات ما ثبت له المبدء المقترن بها مخصوصه وعلى هذا كان المعنى

متحصلا

متحصلا لكن لا من طريق الوضع بل بواسطة مقدمتين احديهما ان صيغة فاعل تدل على ذات
ثبت له المبدء الخاص المقترن بها والثانية ان ذلك المبدء المخصوص هو الضرب فالعلم
بان الضارب ذات ثبت له الضرب موقوف على العلم بهاتين المقدمتين وبدونهما لا يحصل
العلم بذلك فلا يكون المعنى المذكور مدلولا مطابقيا للفظ بل من لوازم المدلول اذ لا انفكاك
من المدلول لا يفتقر الى وسط ولا يحتاج الى ازيد من العلم بالوضع وحيث كان المعنى مستفادا
من اللفظ مفهوما منه بدون توسط الاستدلال على ما يشهد به الوجدان وجب القول بان
المستعمل هو الهيئة المخصوصة من حيث اقترانها بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة لكونها
موضوعة لذات ثبت له تلك المادة بعينها كما هو المط ويؤيد ما ذكرنا قولهم المجاز موضوع
بالوضع النوعي اذ المراد منه وضع المجازات المتصورة بواسطة النوع اي نوع المجاز دون
المراد وضع النوع نفسه للقطع بانه لم يوضع لشيء وبقي ههنا شيء وهو ان الموضوع
بالوضع الشخصي كالانسان وزيد مثلا ليس واحدا شخصيا ولا جزئيا حقيقيا بل هو متعدد
بتعدد المستعملين متكثر بتكثر الاستعمالات فاذا وضعه الواضع وجب انه سيتصوره بعنوان
كلي صادق على جميع تلك الالفاظ المتشخصة في الاستعمال فلا يكون الوضع فيه شخصيا
بل يكون نوعيا غاية الامر ان التمايز بين افراد النوع في هذا القسم باعتبار الامور الخارجة
عن اللفظ كاختلاف المستعمل او الزمان بخلاف الموضوع بالوضع النوعي فان التمايز بين
افراده راجع الى اصل اللفظ فانه اما يكون لاجل المادة والهيئة معا كما في اكثر المجازات
او في المادة دون الهيئة كما في المشتق والمركب ولعلهم ارادوا بالوضع الشخصي هذا المعنى
اعني وضع ما لا يختلف اختلافا راجعا الى اصل اللفظ كالاختلاف في المادة والهيئة وان
لم يكن جزئيا حقيقيا وبالوضع النوعي ما يقابل هذا المعنى اعني ما يختلف بحسب اصل اللفظ
اما من جهة المادة وحدها او باعتبارها مع الهيئة لكن عبارة القوم قاصرة عن افادة هذا
المعنى بل صريحة في خلافه والامر في ذلك هين بعد وضوح المقصود وانت خبير بان الاعلام

المذكورين في الوضع النوعي بابيان في هذا القسم الواضع اذا تصور زيدا مثلا
اى الحروف المخصوصة وما يعرضها من الهيئة فاما ان يضع اللفظ الكلي الذي تصوره او
كل فرد من افراده المتشخصة بالاستعمال ولا حجر في شيء من الاعتبارين ههنا وان تعين
الثاني منهما ثمة فتدبر واما باعتبار الموضوع له والوضع ينقسم الوضع الى الوضع الخاص
والعام اما مع عموم الموضوع له او خصوصه وذلك لان المعنى المتصور حال الوضع ويسمى
في الاصطلاح عنوانا وصادقا اما ان يكون معنى خاصا اى جزئيا حقيقيا او عاما اى كليا متواطئا
ما تحته من الجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يعين اللفظ بازاء ذلك المعنى بعينه فيتحد
العنوان مع الموضوع له او بازاء معنى اخر معقول بواسطته اخص منه او اعم فلا يكون
العنوان موضوعا بل آلة لتصور الموضوع له فالاحتمالات المتصورة اربعة والمتحصل
منها ثلاثة الاول ان يكون كل من الوضع والموضوع له خاصا وتحققه معلوم لا خفاء
فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا القبيل الثاني ان يكون كل منهما عاما وهذا
كالاول لا لبس فيه ومنه وضع الاسماء الاجناس والاعلام الجنسية والنكرات والمشتقات
بل جميع الالفاظ الموضوعة بالوضع النوعي الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له
خاصا وقد وقع الخلاف بين ائمة العربية والاصول فالقدماء منهم لم يثبتوه اصلا واكثر
المتاخرين بثبوته وادعوا ذلك في جميع المبهمات والحروف والافعال الناقصة وكذا
التامة بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل وضابطه كل لفظ مستعمل في امر
غير محصور موضوع لامر مشترك لم يستعمل فيه فلفظ هذا مثلا عندهم موضوع باعتبار تصور
المشار اليه المفرد المذكر لكل فرد من افراده وكذا من والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار
الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين مخصوصة والافعال
التامة موضوعة باعتبار تصور نسبة الحدث الى الفاعل لكل نسبة الحدث اليه فالوضع
في جميع ذلك عندهم عام لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاص لكونه افراد الجزئية التحتانية

والقدماء

والقدماء زعموا ان الموضوع له في ذلك كله ايضا عام وهو المعنى الكلي الذي تصوره الواضع
حال الوضع فهذه الالفاظ باسرها عندهم من قبيل القسم الثاني اعني ما كان الوضع والموضوع
له فيه عامين وما ذهبوا اليه فاسد من وجوه الاول انها لو كانت موضوعة لتلك
المعاني الكلية لصح استعمالها فيها لوجود اقوى سببي الصحة من الوضع والعلاقة فيها
ان يقال انا ويراد به متكلم لا بعينه وهذا ويراد به فرد ما يشار اليه وكذا الذي ويراد
به شيء ما متعين بصلة والتالي باطل لانا نقطع بالضرورة بعدم صحة الاستعمال الا
المذكورة لا يقال هذا اشتراك الورود ولانها لو كانت موضوعة للجزئيات كما اختاره المتاخرون
يصح استعمالها في المفهومات الكلية لوجود العلاقة المصححة اعني علاقة الكلية والجزئية
وكون الوضع اقوى السببين لا ينفي اصل السببية في الاخر وبه يتم القلب لان امتناع
استعمالها مجازا على تقدير تسليمه لا محذور فيه اصلا اذ التخلف عن العلاقة جائز بل
واقع لتصريحهم بامتناع نخلة لطويل غير الانسان مع المشابهة وشبكة الصيد مع المجاورة
وابن الاب واب الابن مع السببية والمسببية والتخلف عن الوضع ليس بجائز ولذا
وجب اطراد الحقيقة ولم يجب نقل الاحاد بالاتفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود
العلاقة والخلاف في وجوب نقل الاحاد فيه مشهور فان قيل كل من الوضع والعلاقة
مصحح للاستعمال فاما ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف عن شيء منهما او مقتضيين فيجوز
التخلف عنهما فما الوجه في جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع قلنا الوجه في ذلك ان
العلاقة بنفسها لا تقتضي صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من المطالب الكلية
واللغة لا تثبت بالترجيح بل انما يقتضي الصحة حصول الاذن من الواضع معها على ما يقتضي
استقراء اللغة وتتبع الاستعمالات الواردة ومن المعلومات استفادة الاذن من
التتبع والاستقراء مع عدم ظهور المنع ولا يكون للعلاقة اثر في صحة الاستعمال اصلا
فيتخلف الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان وضع اللفظ للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال

والمنع عنه مع ذلك غير معقول فلذلك امتنع التخلف عنه والحاصل ان المصحح للاستعمال
ليس الا اذن الواضع وانما كان الوضع والعلاقة مصححين لدلالتهما على الاذن الذى
هو مناط الصحة ولما كان الاذن اكثريا مع العلاقة كليا مع الوضع جاز تخلف الصحة عن
العلاقة لجواز تخلف الاذن عنها ولم يجز التخلف عن الوضع لامتناع تخلفه عنه ولا يذهب
عليك ان صحة الاستعمال فى الموضوع له لا يستلزم الحقيقة لان المعتبر فيها كما عرفت
تحقق الاستعمال فالحكم بامتناع تخلف الصحة عن الوضع لا ينافى ما اختاره اكثر المحققين
من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ مقتضى ذلك جواز تخلف الاستعمال دون الصحة فان
قلت قد يوضع اللفظ لمعنى ولا يصح استعماله فيه كما فى لفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن
الزمان قلت الامتناع فيما ذكر لمنع الشرع او العرف والمنع لعارض لا ينافى الصحة نظرا
الى الوضع الاصلى كما هو المط فان قيل هلا تجوز ان يكون المنع فى محل النزاع لارتداد
كما فى الامثلة المذكورة قلنا تغير اللفظ عن وضعه الاصلى خلاف الاصل وانما ارتكبوه
فى تلك الامثلة محافظة على قواعد الصرف فى الاشتقاق ولا داعى للخروج عن الاصل فى
محل النزاع فالقول به فيه مع بعده تمحل محض يقصد به تصحيح المذهب على انا نقطع بان
الواضع لم يضع لفظ انا وهذا المستعمل فى مطلق المتكلم والمشار اليه وكذا البواقى وهذا
معلوم لمن عرف اللغة وقد اعترف به القائلون بعموم الموضوع له فانهم صرحوا بان
الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهومات الكلية لا لان يستعمل فيها بل لاستعمل فى افرادها
لا يقال لعل هذه الالفاظ وضعت للمعانى الكلية واستعملت فيها مع فهم الخصوصيات من القرائن
لانا اذا رجعنا الى وجداننا علمنا يقينا ان قصد المستعمل فى مثل انا وانت وهذا الى الا
الاشخاص الجزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ بيان معانى الكلية اصلا وان
كانت مفهومة ضمنا تبعا كيف ولو جاز ارادة المعانى الكلية منها فى ضمن الجزئيات لجاز
ارادتها منها مط اذ الخصوصية على ذلك التقدير انما كانت مفهومة من القرائن الخارجية

فيمكن

فيمكن فرض انتفائها قطعا واحتمال اشتراط الواضع فى صحة الاستعمال وجود القرائن
المشخصة لتلك المعانى بعيد جدا بل مقطوع بفساده **الثانى** انه لو صح ماذكروه لكانت
الضماير واسماء الاشارة والموصولات وغيرها مما علم انه لم يستعمل فى المفهوم الكلى
اصلا مجازات لا حقايق لها ولا يخفى ما فيه فان القول بان تلك الالفاظ على كثرتها
مصروفة عن ظاهرها غير مستعملة فى معانيها الاصلية قط بعيد جدا ولو كانت كذلك لما
اختلف ائمة اللغة فى عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج فى نفى الاستلزام الى ان
يتمسك فى ذلك بالمركبات الغير المستعملة كقولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل
او بامثلة نادرة لا يجدى منها من المفردات كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان فان
فى العدول عن التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها ووضوح الاستناد اليها على القول
المذكور اعترافا ظاهرا بفساد ذلك القول كما لا يخفى **الثالث** ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة
للمعانى الكلية لكان المفهوم منها اولا وبالذات تلك المعانى لان العلم بالوضع سبب فى فهم
المعنى من اللفظ ولكانت المعانى الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعانى الاصلية
مع وجود القرينة الصارفة عن ارادتها كما هو شان المجاز والتالى بط بالضرورة فانه
كثيرا ما يفهم الشخص المشار اليه بعينه من لفظ هذا مثلا مع عدم حضور مفهوم المشار اليه
بالبال اصلا وذلك واضح **الرابع** انه ماذكروه لو صح لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء فان
من والى وعلى على هذا التقدير موضوعة لمعنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء التى هى
اسماء وكذا يلزم اتحاد معانى الافعال باعتبار اشتمالها على النسبة لما يعبر به عنها من الاسماء
وفساده ظ فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف
معنى الحرف وكذا النسبة المعتبرة فى مفهوم الفعل قال صاحب المفتاح لو كانت ابتداء
الغاية وانتهاء الغاية والغرض اسماء لكانت هى ايضا اسماء لان الكلمة انما سميت اسما
لمعنى الاسمية لها وانما هى متعلقات معانيها اى اذا افادت هذه الحروف معانى رجعت فى هذه الى

بنوع استلزام الخامس انهم صرحوا بان الحروف والضمائر والموصولات واسماء الاشارة
وغيرها من الالفاظ التي وقع النزاع فيها لها معان حقيقية ومعان مجازية وكثيرا ما
نراهم يصرحون بوجوب الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره وهذا
انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني الجزئية اذ على تقدير كونها موضوعة
للمعاني الكلية يلزم مجازية كل ما يستعمل فيها تلك الالفاظ فلا يصح التفصيل ولا
الترجيح كما سبقت اليه الاشارة ثم ان فساد القول بعموم الموضوع له في تلك الالفاظ
يقتضي تعين كونها موضوعة للمعاني الجزئية المخصوصة لان الواضع اذا تصور معنى
عاما حال الوضع فلا يخ اما ان يضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم العام فيكون الموضوع
له ايضا عاما او بازاء افراده الجزئية الخاصة فيكون خاصا ولا واسطة بين الامرين
بالضرورة فاذا بطل الاول منهما تعين الثاني وهو المط حجة القائلين بعموم الموضوع
له امور الاول نص اهل اللغة فانهم صرحوا بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت
للمخاطب ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية وكي للغرض الى غير ذلك مما لا يحصى
ولا ريب ان تلك المعاني مفهومات كلية عامة الثاني لو كانت الالفاظ المذكورة
موضوعة للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعاني قطعا والتالي بط لانهم حصروا
المتكثر في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج من الاقسام
الاربعة واما عن غير المشترك فظ واما خروجه عنه فلان المشترك باوضاع متعددة
والوضع في هذا واحد الثالث لو كانت الجزئيات الغير المحصورة موضوعا لها وجب استحضار
ما لا يتناهى دفعة لان الوضع للمعنى موقوف على تصوره والتالي بط بالضرورة فكذا
المقدم والجواب عن الاول فالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم كما اشار اليه صاحب
المفتاح فيما حكينا عنه انفا والمقصود ان هذا مثلا للشخص المعين المشار اليه بالفعل
لا انه لمفهوم المشار اليه وكذا البواقي ومثل ذلك في كلام اهل اللغة غير عزيز ويؤيد

ان الغرض

ان الغرض الاصلي من بيان معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتميز الصحيح منه عن الفاسد
وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح
الاستعمال فيه بالاتفاق واما عن الثاني فبمنع انحصار المتكثر في الاقسام الاربعة
والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء وقد عرفت انهم لم يثبتوا هذا القسم
ولذا حصروا المتكثر المعنى في تلك الاقسام واما المتأخرون فهم وان اثبتوا ذلك
لكنهم لم يغيروا ما ذكره القدماء في تقسيم الالفاظ محافظة على ما استقر عليه كلام القوم
في مبادي العلم وانما اشاروا الى ما هو المختار عندهم في تقرير المطالب واما عن الثالث
فبمنع الملازمة قوله وضع اللفظ للمعنى موقوف على تصوره قلنا ان اردتم تصوره على
وجه التفصيل فممنوع والا فمسلم ولا يجدي نفعا لحصول التصور الاجمالي بواسطة تعقل
العنوان حال الوضع واما القسم الرابع اعني عكس هذا القسم وهو ان يكون الوضع خاصا
والموضوع له عاما فهو ممتنع لامتناع جعل الجزئي عنوانا للتصور الكلي الا اذا اعتبر
مقيسا الى ذلك الجزئي ومضافا اليه كان يوضع لفظ الانسان مثلا لما هو نوع لزيد وح
يكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويندرج في القسم الثاني من الاقسام المذكورة
فلا يكون قسما مباينا لتلك الاقسام فتم قوله والاول ان كان استفادة المعنى منه
بوضع الشرع فحقيقة شرعية كما ان الاول ينقسم باعتبار الوضع الى اربعة اقسام فكذا
الثاني اعني المجاز فان الاصطلاح الذي وقع به التخاطب ان كان مستعملا في غير ما وضع
له فيه ان كان هو اصطلاح الشرع فالمجاز شرعي وان كان اصطلاح اللغة فلغوي
والا فعرفي عام او خاص وانما اقتصر على ذكر اقسام الحقيقة ولم يتعرض للمجاز اكتفاء
بالاصل مع ظهور حكم غيره من ان المجاز فرع الحقيقة وتابع لها وكل مجاز يتفرع على
معنى حقيقي مناسب لو استعمل فيه اللفظ كان حقيقة فان كان مناسبا للمعنى الشرعي
فمجاز شرعي وان كان مناسبا للغوي فلغوي وهكذا باقي الاقسام والمراد من كون المعنى

مستفادا من وضع الشارع ان السبب في فهم المعنى من اللفظ وضع الشارع في نفس الامر
وان لم يعلم السامع بل وان انكره كالنافي للحقيقة الشرعية فان مقتضى القول بثبوتها
ان فهم المعنى منها مستند الى وضع الشارع اياها من غير فرق بين العالم والجاهل
والمثبت والنافي وتوقف الفهم الى العلم بالوضع لا ينافي ذلك لان العلم بالوضع حاصل
لكل احد غاية الامر عدم العلم بالواضع ومعلوم ان جهل الواضع لا يستلزم الجهل
بالوضع والمراد من سببية وضع الشارع لفهم المعنى كون الفهم مستندا اليه في الجملة
اعم من ان يكون سببا قريبا كما في الاستعمال الذي لم يتخلل بينه وبين الوضع شيء مما
يقتضي تبادر المعنى فان المعنى انما يستفاد من وضع الشارع ابتداء من دون واسطة
وهذا انما يكون في اوائل الاستعمال على تقدير ان يكون الوضع بالتعيين دون الغلبة
والاشتهار او بعيدا كما اذا توسط بين الوضع والاستعمال الاشتهار المقتضي للتبادر
فان السبب القريب في فهم المعنى من اللفظ ح هو الغلبة والاشتهار لكن لما كان الاشتهار
مسببا عن وضع الشارع كان وضع الشارع سببا بعيدا في الاستفادة والفهم فان وضع
الشارع هو السبب الباعث على استعمال اللفظ في المعنى الشرعي المقتضي لتبادره على تقدير
شيوعه فيصح لاجل ذلك ان يجعل استفادة المعنى من اللفظ مستندا الى وضع الشارع
وليس المراد من ذلك استناد الفهم والاستفادة الى الوضع الشرعي ابتداء اذ حصول
الاستعمال الشائع المقتضي للتبادر يحيل استناد الفهم والاستفادة الى الوضع
كذلك مع انه لو كان السبب الابتدائي فيهما وضع الشارع لزم اختصاصها بالعلم بالحال
فلا يكون الاستفادة لغيره مسببة عن وضع الشارع وهو خلاف ما يقتضيه القول بثبوت
الحقيقة الشرعية كما اشرنا اليه فالواجب حمل السببية على السببية في الجملة التي هي اعم
من السببية القريبة والبعيدة كما ذكرنا ومما ذكرنا يعلم الوجه في جواز تخلف العلم بخصوص
الواضع عن استفادة المعنى من اللفظ الموضوع فلا تغفل ثم ان الظاهر من كلام القوم وغيرهم

آل الشارع

بيان معنى الشرع وتحقيق الشارع

ان الشارع هو النبي صلى الله عليه وآله وقد صرح بذلك بعض المتاخرين من اهل اللغة واطلاق
الشارع عليه اما لكونه حقيقة عرفية جرى عليه اصطلاح العلماء او باعتبار كونه مبلغا
بالشرع اتيا به من قبل الله تعالى فكانه شارع والا فالشارع بمعناه المتبادر وهو
جاعل الشرع وواضعه هو الله سبحانه قال الله تعالى ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
وقال عز وجل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقد صرح اهل اللغة بان شرع
بمعنى سن وان الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين فان قلت قال الجوهري وقد
شرع لهم شرعا اي سن ومعنى سن الامر بينه كما نص عليه في القاموس فالشارع بمعنى
مبين الشرع لا بمعنى واضعه قلت المتبادر من قولهم سن الامر انه وضعه وقرره
وما في القاموس بخلاف ما يفهم من اللفظ عرفا بل خلاف ما يستفاد من كلام اهل اللغة ايضا
كما اشرنا اليه على ان الشارع لو كان بمعنى مبين الشرع لصح اطلاقه على الائمة عليهم السلام
بل علماء الشريعة ايضا لكونهم مبينين للشرع دالين عليه والتالي باطل بالضرورة وتفرع
على القول بان الشارع هو النبي صلى الله عليه وآله ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل
الخطابات النبوية على المعاني الحادثة بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما
الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز فيشكل القول بتعين الحمل فيها لان المتكلم بها
وهو الله تعالى لم يضعها لتلك المعاني على ما هو المفروض ووضع النبي صلى الله عليه وآله
لها انما يقتضي وجوب الحمل في خطاباته وخطابات من تابعه من المتشرعة لا مطلقا وصريح
كلام القوم يقتضي عدم الفرق بين خطابات القرآنية والاحاديث النبوية في وجوب
الحمل على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بالحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول
والنافين لها اجمعوا على الثاني وهذا بخلاف ما لو قيل بان الواضع هو الله تعالى فان الحمل
على المعاني الحادثة متعين في الجميع اما في خطاب الله تعالى فظ واما في كلام النبي صلى
الله عليه وآله فلانه تابع على هذا التقدير كالمتشرعة وقد يجاب عن ذلك بان وضع النبي

لما اقتضى هجر المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات القرآنية عليه لامتناع الحمل على المعنى
المهجور فتعين الحمل على المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وفيه ان قوله لو اقتضى
الهجر لما نقضيه بالقياس الى استعماله واستعمال المتشرعة لا مطلقا ودعوى تحقق الهجر
الكلي في المعنى اللغوي خصوصا في مبادي الوضع الشرعي بمجرد حصول مجازيته بيّنة كيف
والحقيقة الشرعية عندهم من اقسام العرفية الخاصة حقيقة خصت بهذا الاسم اختصاصها
باحكام اوجب تميزها عن غيرها فالقول بثبوتها لا ينافي بقاء المعنى اللغوي معها اصلا
فالصواب ان يقال ان المتكلم بتلك الالفاظ هو الله تعالى وان لم يكن واضعا لها على القول
بان الشارع هو النبي صلى الله عليه وآله الا ان الخطاب لما كان متوجها الى النبي صلى
الله عليه وآله والمتشرعة وجب حمله على المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول
خطاب الله تعالى انما يتعين بتعين المخاطب بذلك الخطاب فان كان من اهل اللغة
فالمراد منه المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد منه العرفي وان كان من اهل الشرع
فالشرعي ولو كان مناط الحمل في خطاب الله وضع اللفظ بازاء المعنى لم يثبت له مدلول
اصلا الا في الموضوعات اللغوية على القول بان واضع اللغة هو الله تعالى وفساده
غير خفي فخطاب الله مع كل قوم جار على مقتضى اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم
والاستعمال الجاري على مقتضى وضع مخصوص استعمال حقيقي تبعي ذلك الوضع الخاص
فكما انه لو كان الوضع وضع اللغة كان اللفظ حقيقة لغوية وان لم يكن المتكلم
بها من اهل اللغوية فكذا لو كان ذلك الوضع وضع الشرع كان حقيقة شرعية
وان لم يكن المتكلم من المتشرعة لا يقال ورود تلك الالفاظ في القرآن سابق على
الوضع الشرعي وحملها على المعنى الشرعي موقوف على مسبوقيته لان الوضع في الحقيقة
الشرعية ليس مقصورا على ما ورد في القرآن فضلا عن ان يكون مشروطا به وها هو ذا فيه
فان كثيرا من الحقائق الشرعية كلفظ الوضوء والغسل وغيرهما مما لم يرد في الكتاب

اصلا ولو سلم وروده فيه بأسرها فلا يجب ان يكون وضع النبي صلى الله عليه وآله
مسبوقا بورودها لكون المعاني المقصودة منها توقيفية لا تعرف الا بتوقيف الله
لا يقتضي ذلك لجواز التوقيف للنبي صلى الله عليه وآله بغير هذه الالفاظ بل من غير طريق
اللفظ فان قيل لا نسلم وجوب موافقة المتكلم في خطابه لاصطلاح المخاطب لان
الغرض من الخطاب تفهيم المقصود وحصول الافادة والاستفادة من اللفظ فمتى حصل
ذلك صح الكلام سواء بني على اصطلاح المخاطب او غيره ولو سلم فانما يجب الموافقة
مع الاختلاف في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي مع العجمي اما مع التوافق كما في تخاطب
ارباب الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا يجب الموافقة لاصطلاح المخاطبين ولا
يتعين الحمل عليه بالاتفاق بل ربما يرجح بعضهم الحمل على خلاف ذلك نظرا الى ان
الاصل في الكلام ان يكون جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم قلنا يمكن الجواب بالفرق
بين خطاب الله تعالى وخطاب من اختص بعرف معلوم متميز عن غيره فان ما ذكر
من عدم تعين الحمل على اصطلاح المخاطب انما يصح في الثاني واما خطاب الله تعالى
فلا يصح فيه ذلك لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته الى جميع
اللغات والاصطلاحات وان قلنا بان واضع اللغة هو الله تعالى وان شئت فقل
ذلك لشخص عارف باللغات مطلع على الاصطلاحات غير معروف بلغة مخصوصة منها
ولا متميز باصطلاح خاص فانه لا شك ان مثل هذا انما يخاطب كل قوم بلسانهم
ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم وايضا فمخاطبة النبي صلى الله عليه وآله
مع المتشرعة بما تضمن تلك الالفاظ من الكتاب بعد تحقق الوضع منه للمعاني الشرعية
وعلم المخاطبين به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها يقتضي الجزم بارادتها وان احتمل
الحمل على غيرها مع قطع النظر عن ذلك فان قلت تعين المعنى بما ذكر يتوقف على القرينة
والمقصود ههنا تعيينه بوضع الشارع على القول بالحقيقة الشرعية قلت التعويل على

القرينة انما يقدح في المقصود لو كانت القرينة قرينة التجوز بان يكون اللفظ
مستعملا لاجلها في المعنى الشرعي باعتبار مناسبته للمعنى اللغوي حتى يكون مجازا اما
اذا كان الاستعمال فيه لوضع الشارع لا للمناسبة وكانت القرينة قرينة لتعيين
الوضع الذي بني عليه الاستعمال فذلك لا يقدح في المقصود اصلا اذ ليست القرينة
على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينافي ذلك كون اللفظ حقيقة شرعية وتوضيح ذلك
انه اذا اختلف العرف والاصطلاح في معنى لفظ واحد حين وجد له معنيان او اكثر
فللمتكلم ان يستعمله في كل من تلك المعاني باعتبار الوضع المختص به بحيث يكون المصحح
لاستعماله فيه هو ذلك الوضع بعينه وله ان يستعمله فيه نظرا الى العلاقة بينه وبين
معنى اخر من تلك المعاني حتى يكون المصحح لاستعماله هو المناسبة والعلاقة بين المستعمل
فيه والموضوع له ولا ريب في صحة الاعتبارين وكون اللفظ على الاول حقيقة مطلقا
سواء كان وضعه للمعنى بحسب اصطلاح المتكلم او غيره لكون المصحح لاستعماله وضعه للمعنى
وهو حاصل على جميع التقادير غاية الامر انه غير وضع المتكلم في البعض ونح فلا رجحان
لشيء من تلك المعاني من جهة الوضع لتحققه في الجميع بل لا بد في التعيين من دليل يقتضي
ذلك والتعويل عليه ليس تعويلا على قرينة المجاز بل على ما يتعين به الوضع الذي بني
عليه الاستعمال نعم لو استعمل اللفظ في المعنى بالاعتبار الثاني اي لوجود المناسبة والعلاقة
كان اللفظ مجازا وكانت القرينة قرينة التجوز ولا حجر في ذلك لان المدار في التميز
بين الحقيقة والمجاز على الحيثية والاعتبار ولما كان المصحح في الاعتبار الاول وضع اللفظ
للمعنى والثاني مناسبته للمعنى الموضوع له كان اللفظ حقيقة على الاول ومجازا على الثاني
لتحقق المغايرة الاعتبارية وان اتحد المعنى بالذات وتحقيق المقام انه على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية يحتمل ان يكون الوضع فيها بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه به
حقيقة على ما هو الظاهر من لفظ الوضع او بالغلبة والاشتهار المنزلين منزلة التعيين

والتخصيص

والتخصيص او يكون الوضع في بعضها بالتعيين وفي بعض اخر بالغلبة والاشتهار فعلى الاول
ففي الواضع احتمالات ثلثة احدها انه تعالى هو الذي وضع تلك الالفاظ للمعاني
الحادثة وعينها بازائها ثم بين ذلك لنبيه بطريق الوحي والالهام فاستعملها النبي
صلى الله عليه وآله فيها وكذا المتشرعة تبعا لوضعه تعالى وهذا اوفق بالاخبار
وبنسبة الوضع الى الشارع لما عرفت من ان الشارع حقيقة بمعنى واضع الشرع وجاعله
وواضع الشرع وجاعله هو الله سبحانه الثاني ان الواضع لها هو النبي صلى الله عليه
وآله وهذا هو الظاهر من الاصوليين على ما يشهد به تتبع كلماتهم وفيه نظر الظاهر
من وجهين احدهما ما اشرنا اليه من ان المتبادر من الشارع جاعل الشرع الا ان يدعى
ان الشارع اسم لنبينا صلى الله عليه وآله او حقيقة عرفية في مطلق النبي المخصوص
بشريعة ولم يثبت ذلك والثاني انه يجب على هذا ان يلتزم تقدم وضع النبي صلى
الله عليه وآله لما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب على ورودها فيه حتى يتعين حمله
على المعاني الشرعية ايض وهو وان كان ممكنا لما عرفت من جواز التوقيف بغير الوحي
في الكتاب الا ان الظاهر حصوله به فيما ورد فيه وما لم يرد نصا فهو اما مذكور
بعنوان اخر يشبه به الحقيقة او مرتبط بمذكور يلزم من التوقيف عليه التوقيف
على ما يتعلق به كالجزء والشرط فالتوقيف فيه من جهة الكتاب ممكن ايض على انا
لو سلمنا عدم ظهور تاخر الوضع عن الورود في الكتاب فغاية الامر تساوي احتمال
التقدم والتاخر اذ لا اقل من عدم ظهور التقدم ومقتضى ذلك التوقف في الحمل
على المعنى الشرعي دون القطع به كما يقتضيه كلام القوم الثالث ان الواضع فيما
ورد من تلك الالفاظ في الكتاب هو الله تعالى وفي غير ذلك النبي صلى الله عليه
وآله بناء على ان الشارع بمعنى جاعل الشرع وواضعه في الجملة فانه بهذا المعنى يصدق
على النبي لثبوت التفويض اليه في الاحكام كالزيادة في اعداد الصلوة المكتوبة

وان لم يستفد من التوقيف بغير الكتاب [illegible]

بيان التفويض الى النبي
في بعض الاحكام

وجعل النافلة في الصوم والصلوة ضعف الفريضة والطعام الجد السدس وتحريم
المسكر على الخمر وغير ذلك من الاحكام المفوضة اليه وهذا التفويض غير التفويض
الذي يقول به المفوضة الذين هم من اهل المقالات الباطلة والمذاهب الفاسدة
فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى خلق محمدا صلى الله عليه وآله وفوض اليه امر العالم
فهو الخلاق للدنيا وما فيها او انه فوض اليه امر الرزق دون الخلق او انه فوض
العباد في الفعل على وجه الاستقلال وبطلان التفويض بهذه المعاني من ضروريات
الدين او المذهب وما ورد في ابطال التفويض وذم المفوضة ولعنهم والبراءة منهم
فهو ناظر الى ذلك واما التفويض بالمعنى المراد هاهنا اعني تفويض الاحكام فالاخبار
الدالة على ثبوته من طريق اهل البيت عليهم السلام اكثر من ان تحصى وقد عقد الشيخان
الجليلان ابو جعفر محمد بن الحسن الصفار القمي وابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني
الرازي لذلك بابا في جامعيهما المعروفين بالبصائر والكافي واوردا فيه كثيرا
من الروايات المعتبرة التي هي نص فيه كصحيحة زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله
عليهما السلام انه سمعهما يقولان ان الله تبارك وتعالى فوض الى نبيه امر خلقه
لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه الآية ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
وحسنة الفضيل بن يسار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لبعض اصحاب
قيس ان الله عز وجل ادب نبيه صلى الله عليه وآله فاحسن ادبه فلما اكمل
له الادب قال له انك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه امر الدين ليسوس عباده فقال
عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول الله صلى
الله عليه وآله كان مسددا موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطئ في شيء
مما يسوس به الخلق فتأدب بآداب الله ثم ان الله عز وجل فرض الصلوة ركعتين
ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله صلى الله عليه وآله الى الركعتين ركعتين

والى المغرب

والى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة لا يجوز تركهن الا في سفر وافرد الركعة
في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله له ذلك فصارت الفريضة سبع
عشر ركعة ثم سن رسول الله صلى الله عليه وآله النوافل اربعا وثلاثين ركعة مثلي الفريضة
فاجاز الله عز وجل له ذلك والفريضة والنافلة احدى وخمسون ركعة منها ركعتان
بعد العتمة جالسا تعد بركعة مكان الوتر وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان
وسن رسول الله صوم شعبان وثلثة ايام في كل شهر مثلي الفريضة فاجاز الله عز
وجل له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها وحرم رسول الله صلى الله عليه وآله
المسكر من كل شراب فاجاز الله له ذلك وعاف رسول الله اشياء وكرهها لم ينه
عنها نهي حرام انما نهى عنها نهي اعافة وكراهة ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصه واجبا
على العباد كوجوب ما ياخذون بنهيه وعزائمه ولم يرخص لهم رسول الله فيما نهاهم
عنه نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض لازم فكثير المسكر من الاشربة نهاهم عنه نهي
حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله لاحد تقصير الركعتين اللتين
ضمهما الى ما فرض الله عز وجل بل الزمهم ذلك الزاما واجبا لم يرخص لاحد في شيء
من ذلك الا للمسافر وليس لاحد ان يرخص ما لم يرخصه رسول الله صلى الله عليه وآله
فوافق امر رسول الله امر الله عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل ووجب على العباد
التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى وموثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى ادب نبيه فلما انتهى به الى ما اراد قال له
انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه فقال وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا وان الله عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول
الله اطعمه السدس فاجاز الله عز وجل له ذلك وذلك قول الله عز وجل هذا عطاؤنا
فامنن او امسك بغير حساب وفي رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال وضع رسول الله

دية العين ودية النفس وحرّم النبيذ وكل مسكر فقال له رجل وضع رسول الله
صلى الله عليه وآله من غير ان يكون جاء فيه شيء فقال نعم ليعلم من يطيع الرسول
ممن يعصيه والمستفاد من الروايات المذكورة وغيرها ان الله تبارك وتعالى انما
فوّض احكام الشريعة الى نبيه بعد ان اجتباه بالهداية الى جميع ما فيه صلاح العباد
في امور المعاش والمعاد واكرمه واصطفاه بالعصمة المانعة عن الخطأ والزلل في
القول والعمل لعلمه سبحانه بان كل ما يضعه ويحكمه فهو حكمه عز وجل ولذلك
كان يجيزه ويمضيه في احكامه التي فوضها اليه فتلك الاحكام من حيث انها لم ينزل
فيها من الله تعالى وحي ولا خطاب بتحريم او ايجاب مع ذلك فقد حكم بها النبي
ووضعها فهي احكام النبي وموضوعاته ومن حيث انها صدرت عن اسباب مفضية
اليها هي من فعل الله تعالى مع تعقب الاجازة منه والامضاء فهي احكام الله عز وجل
ظهرت على لسان نبيه صلى الله عليه وآله وهذا معنى قوله تعالى من يطع الرسول
فقد اطاع الله وكذا قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا كما
نطقت به الاخبار الواردة في هذا الباب والتفويض بهذا المعنى وان ورد به النقل
ولم يحكم بامتناعه العقل الا ان القول به مشكل من وجوه احدها انه ينافي ظاهر
قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقوله عز وجل قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وقوله عز من قائل قل ما كنت بدعا من الرسل ولا
ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي الثاني ان التفويض انما يكون
فيما لم يرد فيه من الله تعالى وحي ولا كتاب والاحكام الشرعية باسرها قد ورد
فيها ذلك قال الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال عز وجل ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء وفي الكافي عن ابي جعفر عليه السلم قال سمعته يقول ان
الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله

بيان الاشكال الوارد على التفويض

الحديث

الحديث وعن ابي عبد الله عليه السلم انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل
في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه عليه السلم انه قال ان الله تبارك
وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد
حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في القرآن الا وقد انزله الله فيه وعنه
عليه السلم اني لاعلم ما في السموات وما في الارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار
واعلم ما كان وما يكون ثم سكت هنيئة فرأى ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال
علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله تعالى يقول فيه تبيان كل شيء وعنه
عليه السلم قال قد ولدني رسول الله صلى الله عليه وآله وانا اعلم كتاب الله وفيه
بدو الخلق وما هو كائن الى يوم القيمة وفيه خبر السماء وخبر الارض وخبر الجنة
وخبر النار وخبر ما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك كما انظر الى كفي ان الله يقول
فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله عليه السلم قال نحن والله نعلم
ما في السموات وما في الارض وما في الجنة وما في النار وما بين ذلك ثم قال ان ذلك
في كتاب الله تعالى ثم تلا قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب الآية وفي العيون عن ابي
الحسن الرضا عليه السلم قال جهل القوم وخدعوا عن اديانهم ان الله لم يقبض نبيه
حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال والحرام
والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه كملا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من
شيء وفي النهج عن امير المؤمنين عليه السلم في حديث اختلاف العامة في الفتيا قال
في كلام له عليه السلم ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له
فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه
وآله عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل
شيء الثالث ان اكثر الروايات الدالة على تفويض الاحكام الى النبي صلى الله عليه وآله

تضمنت التفويض الى الائمة ففي الكافي عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال ان الله عز وجل
ادب رسوله صلى الله عليه وآله حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال عز ذكره
ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه
الينا وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا والله ما فوض الله الى
احد من خلقه الا الى رسول الله والى الائمة عليهم السلم قال عز وجل انا انزلنا اليك
الكتاب لتحكم بين الناس بما اريك الله وهي جارية في الاوصياء عليهم السلم وعن موسى
ابن اشيم عن ابي عبد الله عليه السلم قال له يا ابن اشيم ان الله عز وجل فوض الى سليمان
ابن داود عليه السلم فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه
صلى الله عليه وآله فقال ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى
رسول الله صلى الله عليه وآله فوضه الينا وفي البصائر عن ابي حمزة الثمالي قال سمعت
ابا جعفر عليه السلم يقول من احللنا له شيئا من اعمال الظالمين فهو له حلال لان الائمة
عليهم السلم منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وعن رفيد مولى
هبيرة قال قال ابو عبد الله عليه السلم اذا رأيت القائم اعطى رجلا مائة الف واعطاك درهما
فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوض والقول بتفويض الاحكام الى الائمة عليهم السلم بعد
ما ثبت من استكمال الشرع في زمان النبي صلى الله عليه وآله كما قال الله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وكذا ما علم من امتناع تطرق النسخ والزيادة و
النقصان في شريعة نبينا صلى الله عليه وآله وما ورد من ان حلال محمد صلى الله عليه وآله
حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة عليهم السلم
على التفويض في الاحكام الظاهرية كما في التقية بعيد جدا فان ظاهر الاخبار ان التفويض
الى النبي والائمة بمعنى واحد وبالجملة فالقول بالتفويض محل اشكال والنظر فيه مجال
واي مجال فان ثبت فلا اشكال في صحة القول بالتفصيل لصحة اطلاق الشارع على

الله

الله وعلى رسوله حقيقة على هذا التقدير والا امكن القول بصحته ايضا بناء على
ان المراد من الشارع ما هو اعم من جاعل الشرع والآتي به ولو من باب عموم المجاز
لكنه بعيد هذا كله على الاحتمال الاول وهو ان الوضع في الحقيقة الشرعية
بالتعيين والتخصيص وعلى الثاني وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فاما
ان يعتبر في صدق النسبة الى الشارع تحقق الغلبة والاشتهار باستعماله اولا
وعلى الثاني فاما ان يعتبر فيه كونه اول من استعمل اللفظ في المعنى الشرعي او لا يعتبر
ذلك ايضا بل يكتفي بتحقق الاستعمال منه في الجملة مع حصول الغلبة في زمانه
او زمان وروده خطابا به فعلى الاول يبعد القول بان الواضع هو الله تعالى في الجميع
لان كثيرا من تلك الالفاظ لم يرد في الكتاب اصلا فضلا عن الغلبة والاشتهار
وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حدا يحصل به ذلك في الاغلب بل الظاهر على هذا التقدير
تعين القول بان الواضع هو النبي في الجميع نظرا الى تحقق الغلبة باستعماله منفردا
وان لم ينضم اليه الاستعمالات الواقعة في الكتاب العزيز او ان الواضع في بعض ما ورد
في الكتاب كالصلوة والزكوة مما تكرر ذكره فيه هو الله سبحانه وفيما عدا ذلك هو النبي
ويحتمل ثالثا وهو ان الواضع فيما لم يرد في الكتاب هو النبي وفيما ورد فيه هو الله سبحانه
والنبي بمعنى ان الوضع تحقق باستعمالهما معا فان ورود اللفظ في القرآن مما له
دخل في حصول الغلبة قطعا ما لم يكن مسبوقا بحصولها ويكون الاستعمال الواقع بعد
ذلك من النبي استعمالا بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها وعلى الثاني فالظاهر
تعين القول بالتفصيل المتقدم وهو ان الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله تعالى
وفيما عدا ذلك هو النبي صلى الله عليه وآله وعلى الثالث فالواضع هو النبي فيما لم يرد
في كلام الله تعالى قطعا وما ورد فيه جاز نسبة وضعه الى الله سبحانه والى النبي
لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا التقدير منهما فلا يختص الوضع باحدهما

ولا يذهب عليك ان الظ بناء على ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالاشتهار والغلبة
هو الاحتمال الثاني اعني اعتبار المستعمل الاول في تعيين النسبة وانه لا يكفي لصدقها
مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظ ولا يعتبر فيه تحقق الغلبة باستعمال
الشارع منفردا فان الظ حصول الغلبة والاشتهار في الحقيقة الشرعية باستعمال
الشارع والمتشرعة جميعا لا باستعمال الشارع وحده وانما نسب الوضع فيها الى الشارع
مع ان للمتشرعة مدخلية في حصوله لانه الاصل في الاستعمال والسبب الداعي الى
حصول الغلبة والاشتهار واستعمال المتشرعة فرع استعمال الشارع ومترتب عليه
وكانه استعماله فلذا اختص الوضع به فالمتجه على القول بالاشتهار هو التفصيل في
الواضع على ما ذكرناه في الاحتمال الثاني وقد ظهر مما ذكرنا حال الواضع على الاحتمال الثالث
وهو ان الوضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي البعض الاخر بالاشتهار فان ما بالتعيين
يتاتى فيه ما في الاول من الاحتمالات وبالاشتهار يتاتى فيه ما في الثاني كما لا يخفى واعلم
ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم وخرج من تقسيم المص هو الذي يستفاد منه المعنى
لوضع الشرع وهذا التحديد باطلاقه يقتضي ان يكون كل ما وضعه الشارع حقيقة شرعية
وان لم يتعلق بالشريعة كما في اسماء الذوات والصفات وليس كذلك اذ الظ ان الحقيقة الاعلام في
الشرعية يعتبر فيها كونها بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق به الحكم الشرعي وكانهم اكتفوا عن
التقييد بما يستفاد من نسبة الوضع الى الشارع فان الظ منه اخذ الصفة واعتبارها
والامر في ذلك هين ثم اعلم ان الحقيقة الشرعية لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا عن المعنى
اللغوي على ما يوهمه كلام القوم بل الظ ان كل لفظ وضعه الشارع لمعنى وكان له تعلق
بالشرع فهو حقيقة شرعية سواء عرف لذلك اللفظ معنى في اللغة ام لا وسواء كان وضعه
للمعنى بطريق النقل او الارتجال وقد صرح بالتعميم الثاني جماعة منهم ووجود المناسبة بين
المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على تقدير تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ المعتبر في النقل

اعتبار

الكلام في الحقيقة الدينية

اعتبار المناسبة لا مجرد تحققها لكن الظ ان الحقيقة الشرعية من قبيل المنقولات فانا
لم نجد فيها وضع الشارع لفظا مخترعا لا يعرف له معنى في اللغة بل جميع الحقائق الشرعية
مما ثبت لها معان اصلية معروفة كما يظهر بالتتبع وحيث ان المعاني الشرعية لتلك
الالفاظ باسرها يناسب المعاني الاصلية فالظ اعتبار المناسبة والا كان كاللفظ
المخترع وهذا متعين على تقدير ان يكون الوضع بالاشتهار والغلبة كما لا يخفى بقي
هنا شيء وهو انه قد تكرر في كلام الاصوليين ذكر الحقيقة الدينية وقد حكى
ابن الحاجب وغيره عن المعتزلة انهم قالوا بها ايضا اي مع قولهم بالحقيقة الشرعية
قالوا والحقيقة الدينية اخص من الحقيقة الشرعية فانها اسم لنوع خاص منها
وهو ما لا يعلم اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وان القسم الاخر منها وهو الذي
قد علم في اللغة لفظه ومعناه لا يطلق عليه اسم الحقيقة الدينية والظ من كلام
المحقق العضدي في شرح المختصر والعلامة التفتازاني في شرح الشرح ان الحقيقة
الدينية باقسامها الثلث من الموضوعات المبتداة دون المنقولة وقيل بل هي
كك على الاول والثالث واما على الثاني فهي محتملة للامرين صرح بذلك المحقق
الشريف والفاضل الباغنوي وغيرهما وكيف كان فالظ ان المتحقق من الاقسام هو
الثاني خاصة دون الاخرين كما صرح به غير واحد منهم وكلامهم في هذا المقام
صريح فيما ذكرنا انفا من انه لا يعتبر في الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن المعنى
اللغوي حيث عدوا الحقيقة الدينية من اقسام الحقيقة الشرعية وما لا يعرف من
اهل اللغة لفظه فقط من اقسام الدينية فيكون قسما من الحقيقة الشرعية
لان قسم القسم قسم ومن المعلوم ان النقل عن المعنى اللغوي لا يتصور في ذلك فلا
يكون معتبرا في الحقيقة الشرعية وهذا لا ينافي تصريحهم بالانحصار في القسم الثاني
اذ الالتفات الى الحصر الى الواقع والحكم بالعموم بالنظر الى اصل المفهوم فلا تناقض انهم

حكوا عن المعتزلة انهم زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر
من قبيل الحقيقة الدينية بخلاف اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي
قالوا والمراد من اسماء الذوات ما هو من اصول الدين وما يتعلق بالقلب ومن اسماء
الافعال ما هو من الفروع او ما يتعلق بالجوارح وانت خبير بفساد هذه الدعوى وبطلانها
للقطع بان الصلوة والزكوة وغيرهما من اسماء الافعال مجهولة المعنى عند اهل اللغة
كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء الذوات فالقول بان اسماء الذوات من قبيل
الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال تحكم محض لا يلتفت اليه اصلا ثم ان نسبة
القول بالحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم بانها قسم من الحقيقة
الشرعية انما يستقيم لو كان دعوى المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة الى موجبة
جزئية هو ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الجملة وهو خلاف التحقيق فان الظ
كما ستعرف ان النزاع في الحقيقة الشرعية يرجع الى الايجاب والسلب الكليين
وح فالقائل بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة الدينية والنافي للحقيقة الدينية
ناف للحقيقة الشرعية فلا يكون النزاع في الحقيقة الدينية نزاعا غير النزاع في
الحقيقة الشرعية على ان الظ ان المعاني الشرعية باسرها مفهومات حادثة لم يكن
اهل اللغة يعرفونها قبل مجيء الشرع وانهم انما عرفوها ببيان الشارع وح فاحد قسمي
الحقيقة الشرعية وهو ما يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه قسم تقديري محتمل عند العقل
ولا تحقق له في الخارج واللازم من ذلك ومن انحصار قسميها الاخر في الحقيقة الدينية
بحسب التحقق في القسم الثاني من اقسامها كما اعترفوا به انحصارها بحسب التحقق والوجود
فيه ايضا فالحقيقة الشرعية حقيقة دينية كما ان الحقيقة الدينية حقيقة شرعية
واثبات احدى الحقيقتين ونفيها اثبات للحقيقة الاخرى ونفي لها لاتحاد المصداق
المحقق في الحقيقتين وان اختلفتا بحسب المفهوم والافراد الممكنة المقدرة وفي فان ذلك

لا يقدح

لا يقدح في الملازمة بينهما باعتبار الوجود كما هو ظ وح فلا يتصور في الحقيقة الدينية
خلاف غير الخلاف في الحقيقة الشرعية وان فرض ان يرجع الخلاف هنا الى
الايجاب الجزئي والسلب الكلي على خلاف التحقيق وكيف كان فالحق سقوط هذا
الخلاف وان النزاع ليس الا في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وكان شارح
المختصر قد اشار الى ذلك حيث قال بعد تحرير محل النزاع على ما يوافق المتن
ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبه
الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما فتامل قوله
ان كان بوضع اهل اللغة ظ العبارة ان واضع اللغة هو البشر وهو احد الاقوال
في المسئلة ذهب اليه ابو هاشم الجبائي واصحابه وجماعة من المتكلمين قالوا
وضع اللغة اصطلاحي من البشر اما من واحد او جماعة تواطؤا على وضع الالفاظ
لمعانيها ثم حصل التعريف بالاشارة والقرائن مع التكرار كما في الاطفال يتعلمون
اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل
ان واضع اللغة هو الله تعالى ووضعه مستفاد من التوقيف اما بالوحي او
بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد من البشر او جماعة او بخلق علم ضروري
بوضعه اياها واليه ذهب الاشعري ومتابعوه والظاهرية وجماعة من الفقهاء
وقيل بالتفصيل وهو ان الواضع لبعضها هو الله تعالى وللبعض الاخر هو
البشر وان كل لغة فهي قسمان توقيفية واصطلاحية واختلف المفصلون
فقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني القدر الضروري المحتاج اليه في التعريف
توقيفي والباقي اصطلاحي وقال الاخرون بالعكس بان ابتداء اللغات بالاصطلاح
والباقي بالتوقيف وقيل بالتوقف في ذلك لامكان الجميع عقلا وانتفاء ما يوجب
العلم ببعضها معينا وذهب اليه القاضي ابو بكر والغزالي وغيره في المحصول

بيان الاختلاف في الواضع

٦٧

المحققين وفي النهاية الى جمهورهم وقال ابن الحاجب الصحيح التوقف ان كان
النزاع في القطع والا فالظن قول الاشعري واليه مال العلامة طاب ثراه في النهاية
واكثر المتاخرين منا ومن العامة وهذا التفصيل هو المتجه فههنا دعويان
ظهور التوقيف وانه ليس بمقطوع لنا على الاولى مضافا الى بعد اهتداء العقول
الى مثل هذا الاختراع المشتمل على دقائق الحكم ولطائف البدائع من دون توقيف
من الله تعالى ظواهر الايات منها قوله تعالى سبحانه وعلم ادم الاسماء كلها فان
المراد من الاسماء اما خصوص الالفاظ اقتصارا على ظاهر اللفظ فان الاسم في العرف
العام هو اللفظ الموضوع لمعنى او ما يعم وغيرها من انواع المدركات من المعقولات
والمحسوسات نظرا الى ان اللغة وحدها ليست مما يصلح به تفضيل ادم عليه السلام
على الملائكة كما يقتضيه سوق الاية وعلى التقديرين فتعليم اللغة مراد
منها ويشهد لذلك ما اشتهر من ان الله تعالى انزل على ادم عليه السلام حروف
المعجم في احدى وعشرين صحيفة وهي اول كتاب انزل الى الدنيا وفيه الف لغة
وانه تعالى علمه جميع تلك اللغات وقد روي عن ابي ذر الغفاري رضي الله عنه عن رسول
الله صلى الله عليه وآله قال قلت له يا رسول الله كل نبي مرسل بم يرسل قال
بكتاب منزل قلت اي كتاب انزل الله على ادم عليه السلام قال كتاب المعجم قلت اي
كتاب المعجم قال ا ب ت ث وعدها الخ وفي تفسير الامام العسكري عن علي بن الحسين عليهما السلام
في معنى الاية علمه اسماء كل شيء وفيه ايضا اسماء انبياء الله واوليائه وعتاة
اعدائه وفي حديث الشفاعة فياتون ادم عليه السلام فيقولون انت ابو الناس خلقك
الله بيده واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شيء وعن ابن عباس ومجاهد
وقتادة انه علمه اسم كل شيء حتى القصعة والقصيعة وما اشتهر من ان اللغة
العربية انما حدثت في زمان اسمعيل عليه السلام وان العرب من ولده فهو من المشهور

الذي

٢١٢

الذي لا اصل له اذ الحمير تبوه والعمالقة وجرهم وقوم هود وقوم ثمود وعاد كلهم من العرب وقد
كانوا قبل اسمعيل عليه السلام بمدة متطاولة وقد ورد في الاخبار ان اول من تكلم
بالعربية ادم عليه السلام ثم آل ادنان وهم طائفة من العرب من ولد اسمعيل عليه السلام
فان قيل لو كان ادم عليه السلام عالما باللغات كلها كما قلتم فما السبب في اختلاف ذريته
فيها قلنا الحمل الوجيه في ذلك انه علم كل واحد من ولده لغة واحدة ثم تعقب تلك
اللغة في اعقابه او انه علم ولده اللغات المختلفة وكانوا يتكلمون بها مدة حياته
فلما قبض تفرقوا في نواحي الارض وتكلم كل منهم بلغة اختارها من بين اللغات اذ
كان التكلم بلغة واحدة اسهل من التكلم بلغات مختلفة فغلبت على الاولاد تلك اللغة
حتى اذا انقرض القرن الاول منهم نسوا ساير اللغات فصار كل فريق يتكلم باللسان الغالب
على ابيه فهذا هو الباعث على اختلاف اللغات على القول بالتوقيف ومنها قوله عز
وجل ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من
الالسنة اللغات الصادرة عنها مجازا باطلاق اسم السبب وارادة المسبب اذ لا اختلاف في
تصوير جرم اللسان الذي هو عبارة عن جارحة مخصوصة في افراد الانسان ولئن كان
فالاختلاف في غيره من الاعضاء اشد وابلغ وبدايع الصنع فيه اكمل واكثر فلكان ذكره
في الايات اولى واحق ومنها قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم فان المراد ان كل ما يعلمه
الانسان من الهدى والبيان فهو بتعليم الله عز وجل اما على اضافة البيان لجواز ان يكون ذات
العلوم الحاصلة بلاحق الافكار او انه علمه اصول العلوم والصناعات وما يحتاج اليه
النوع في اصلاح المعاش والمعاد وان رتب عليها من قبل نفسه شيئا كثيرا وكيف كان
فاللغة داخلة في التعليم لوجود المقتضي وهو العموم مع فقد المانع واستدل ايضا
بقوله سبحانه ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان
وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى تبيانا لكل شيء وان اللغة لو كانت

بيان اختلاف اللغات على تقدير
كون الواضع آدم عليه السلام

اصطلاحية لزم الدور او التسلسل اذ الاصطلاح لا يتم الا بمعرفة كل من المصطلحين
قصد الباقي ولا تكون الا باللفظ والكتابة الموقوفين على الاصطلاح فان اتحدا
فالدور والا فالتسلسل وان انتفاء التوقيف يستلزم امكان تطرق التغيير على
الشرايع بتغيير لغاتها مع عدم الاشتهار وبطلان التالي ضروري والكل كما ترى
ولنا على الثانية اعني انتفاء القطع قيام الاحتمال فيما ذكر من الاسند لا لاتها الا
الاولى فلانه كان ان يراد من التعليم منها اعلام الوضع السابق من خلق اخر او الاقدار
على الوضع او الالهام بان يضع من الاسماء بعضها او المسميات او الصفات والعلامات
مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك واما الثانية فلامكان
ارادة الاقدار او الالهام او اختلاف صور النطق واشكاله حتى انك لا يكاد تستمع
منطقين متساويين في الكيفية وهو من الايات واما الثالثة فلجواز ان يكون
المراد تم لم يعلم ما علم بالقلم او عدا اللغة ومن التعليم اعطاء القوة العاقلة وخلق
ساير القوى والمشاعر او انزال الايات ونصب الدلائل ومع قيام الاحتمال في الادلة
كلها فالقطع منتفية بالضرورة واما الظهور فلا لانها باسرها على خلاف الظاهر من
اللفظ او القرينة كما لا يخفى احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الارسال ولو كان بالتوقيف ولا يتصور
الا بالارسال لزم سبق الارسال على اللغة فيلزم الدور والجواب منع توقف التوقيف
على الارسال لجواز حصوله بغير الوحي كخلق الاصوات او العلم الضروري كما تقدم
او بالوحي الى نبي غير رسول فان النبي اعم من الرسول او الى رسول قبل ارساله
الى قوم انما العقلهم كما في ادم عليه السلم في اوايل هبوطه الى الارض وعدم تحقق
الارسال اليهم مع وجودهم كما يتصور فيه وفي غيره بان تعلموا من اللغات اولا
ثم يرسل اليهم احتج ابو اسحق بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف

لزم

لزم الدور لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف
بالاصطلاح فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور
والجواب منع توقفه على الاصطلاح لجواز التعريف بالترديد بالقراين كما في الاطفال
احتج من قال ان القدر الضروري اصطلاحي دون الباقي بانه لو كان توقيفيا لا
يكون الا بالوحي لزم توقفه على نفسه او وحي اخر وينقل الكلام اليه فاما ان يدور
او يتسلسل والجواب منع التوقيف ابتداء او في بعض الوسايط بخلق علم ضروري
او بالاستفادة من القراين والاصل في هذين القولين قول ابي هاشم والاشعري
ودليلهما فيما عدا المستثنى اي القدر الضروري دليل البهشمية والاشعرية
بعينه ولذا لم يتعرضوا للاستدلال على ذلك بل اقتصروا على ذكر الحجة لما اختصوا
به من الاستثناء فحجة القولين في الحقيقة مجموع احدى الحجتين اعني حجة ابي هاشم
والاشعري مع ما ذكر من الاحتجاج لهما فلا يرد ان ما ذكروه في الاحتجاج قاصر
عن افادة تمام المراد حيث ان المقصود هو التفصيل وما ذكر من الدليل انما
يدل على احد القسمين اعني القدر الضروري ومما يظهر من بعضهم ان مذهب
الاسفرايني هو القطع بحكم القدر الضروري مع التوقف في الباقي وهو خلاف ما
في النهاية وعلى هذا حجته مجموع حجة المتوقف مع ما ذكر من دليله حجة المتوقف
امكان الجميع مع ضعف حجج الاقوال كلها وهو مسلم ان اريد القطع فان ادلة
الاقوال باسرها قاصرة عن افادته واما ان اريد الظهور فلا لما عرفت من قوة
ادلة التوقيف وينبغي ان يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة اللغوية الاصلية لا مطلق
الحقيقة فان الواضع في الاعلام والحقايق العرفية العامة والخاصة منقولات كانت
او مرتجلة هو البشر بالضرورة فلا يمكن الخلاف فيه واللازم من ذلك تخصيص العموم
في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها بالحقايق اللغوية او بما عدا الحقايق المبتدأة

بيان محل النزاع

بيان دلالة الالفاظ هل هي بالمناسبة الذاتية او بالوضع

فان تعليم الاسماء لا يستلزم تعليم جميع معانيها بل يصدق بتعليم البعض ايضا
واعلم ان المسئلة من المسائل العلمية التي لا يترتب عليها شيء من الفروع والمطالب
العملية للاجماع على وجوب حمل الالفاظ على معانيها اللغوية مع فقد القرينة الشرعية
في خطابات الله تعالى وغيرها سواء قلنا ان الواضع هو الله تعالى او البشر ومع
تعين المراد من اللفظ فلا اثر للعلم بتعيين واضعه كما لا يخفى ثم اعلم ان ما
ذكرنا من الاختلاف في واضع اللغة مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة
اللفظ على المعنى بواسطة الوضع له ومنه قول آخر شاذ يسقط معه الخلاف المذكور
من اصله وهو ان دلالة اللفظ على المعنى طبيعية لذات اللفظ من دون توسط
الوضع وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وجمع من اوائل المعتزلة واهل
التكسير وفساد هذا القول وبطلانه معلوم بالضرورة لما نرى من اختلاف اللغات
باختلاف الامم فانه لو كانت دلالة الالفاظ طبيعية غير مستندة الى وضع كدلالة الدخان
على وجود النار لوجب ان يفهم كل واحد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك المدلول
عن الدليل كما ان كل احد يفهم من كل لفظ ان له لافظا وايضا فانا نعلم قطعا
ان المنقولات والاعلام وغيرها من الالفاظ التي حدث فيها الوضع لم تكن دالة
قبل حدوثه على ما يفهم منها بعد ثم صارت بحيث تدل عليه وانه غير المتجدد من
تلك الالفاظ كان دالا قبل حدوث وضعه الثاني على ما لا دلالة له بعد حدوثه
وليس ذلك الا لحدوث الوضع اللاحق وزوال اثر السابق بالهجر اذ لو كانت الدلالة
ذاتية لا ستوت في جميع الاحوال واستدل ايضا بانها لو كانت ذاتية لامتنع جعل
اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات
لا يزول بالغير ولامتنع وضعه مشتركا بين المتنافيين اذ الشيء الواحد لا يناسب
بالذات كلا الضدين او النقيضين ولانه لو وضع لهما فاما ان يدل عليهما او على

ولو كانت دلالة الالفاظ ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم والاعصار والازمان ولاهتدى كل احد الى كل وضع وهو معلوم البطلان

احدهما فيلزم الاختلاف او التخلف ولان الوضع لهما على هذا التقدير يستلزم الاتصاف
بالمتنافيين او خلاف الفرض والتالي باطل للقطع بجواز الوضع للمتنافيين بل وقوعه
كما في القرء للحيض والطهر والجون للابيض والاسود والناهل للعطشان والريان
الى غير ذلك مما يعلم من تتبع اللغة وفي الجميع نظر احتج القائلون بالمناسبة بانه لولا الدلالة
الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع الاختصاص بها والا لزم الترجيح او الترجح من غير
مرجح وهو محال واجيب بمنع الملازمة فان المرجح لا ينحصر في المناسبة وارادة الواضع
تصلح للترجيح من غير انضمام شيء اليها فان كان من الله فكتخصيص الحدوث بوقته
وان كان من الناس فكتخصيص الاعلام بالاشخاص فان المخصص فيه خطور ذلك اللفظ
بالبال حال الوضع وفيه انه على القول بان الواضع هو الله تعالى فالارادة وان صلح
الترجيح بها لرجوعها الى العلم بالاصلح في حقه تعالى كما حقق في محله الا ان الاصلحية
التي هي مناط تعلق الارادة انما تكون مع الاختلاف اما مع التساوي كما هو المفروض
فالاصلحية غير معقولة اصلا وبدون الرجوع الى العلم بالاصلح لا يصلح الارادة
للترجيح الا على القول بجواز الترجيح من غير مرجح كما ذهب اليه الاشاعرة وح كان الجواب
منع بطلان التالي لا منع الملازمة كما توهمه المجيب واما على اصول الامامية والمعتزلة
من امتناع الترجيح بلا مرجح فلا يستقيم الجواب اصلا فان المراد من المرجح ما عدا الارادة
او المرجح لها واما الارادة فهي بنفسها لا تستقل بالترجيح عندهم وعلى القول بان الواضع
هو البشر لا يصح القول بان المرجح هو الخطور بالبال مطلقا اذ كثيرا ما لا يخطر الالفاظ
الكثيرة ببال الانسان ومع ذلك فلا يتعين الا لفظا مخصوصا منها فلا بد من مرجح
آخر سوى الخطور والصواب ان يقال ان استحالة الترجيح والترجح انما يقتضي استدعاء
الوضع مرجحا يصح التعليل به مطلقا ولا يلزم من ذلك تحقق المناسبة الذاتية بين
اللفظ والمعنى لجواز ان يكون المرجح امرا آخر كالمناسبة المرعية في وضع الاعلام والمناسبة

بيان اثبات الخواص والطبايع للحروف

الحاصلة من صفات الحروف وهيئاتها الحسية على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف
ولو سلم وجود المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لا يقتضي دلالة اللفظ على المعنى
كما هو المط اذ ليس كل امر ثابت في الشيء ظاهرا فيه ولا كل مناسب له دالا عليه واعلم
ان الكلام ههنا يقع في مواضع الاول ان للحروف والكلمات خواص وطبايع كساير
الموجودات العينية وهذا مما اتفق عليه علماء الاعداد فانهم اثبتوا للحروف طبايع
كطبايع العناصر ورتبوا على ذلك باعتبار اعدادها افرادها وتركيبها على الوجوه المختلفة
عجايب الاسرار وغرايب الاثار في العوالم العلوية والسفلية بوجوداتها النطقية
والكتبية وانتهوا فيها ادعوا الى الوحي الى الانبياء وما ظهر لهم من اسرار الاسماء
والحق ان تاثير الحروف واختصاصها بالامور العجيبة امر ثابت لا ينكر فان للحروف
المقطعة والعوذ والطلسمات والاشكال المشتملة على الاعداد من المربعات ورموزها
تاثيرات بينة معروفة وتشهد بها النقل المستفيض والتجارب المتكررة والامتحانات
الصحيحة ولكن قد طوي العلم باسرار الحروف عن الناس بمقتضى الحكمة الالهية كما في
غيرها من العلوم السرية الخفية فلم يحط به الا واحد بعد واحد فمن فاز بلطف رباني
وفهم ثاقب نوراني وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم
الثاني تناسب الالفاظ والمعاني في الذات والطبيعة وهذا مما انكره الاكثرون
اما لانهم لم يثبتوا الطبايع للالفاظ والحروف اصلا او لانهم زعموا ان طبايع الالفاظ
مما لا يناسب طبايع المعاني والحق بناء على ثبوت الطبايع امكان ثبوت المناسبة الذاتية
بين الالفاظ والمعاني فان العقل يجوز على هذا التقدير ان يكون بعض الالفاظ
موافقا بحسب الطبع لبعض المعاني ولا مانع من ذلك اصلا سوى ما ذكره من لزوم
المناسبة للمتنافيين على الوضع لهما وكذا لزوم التخلف والاختلاف على ما سبق بيانه
والجواب عن ذلك ظ فان الممتنع كون الشيء الواحد مناسبا للمتنافيين من حيث انهما

متنافيان

متنافيان واما كونه مناسبا لهما من غير جهة التنافي بل باعتبار امر مشترك او جهتين
مختلفتين فلا امتناع فيه قطعا ومنه يعلم جواز الاختلاف في المدلول فان امتناعه
نوع امتناع المناسبة للمتنافيين وقد عرفت ما فيه واما العلم بتحقق الذاتية فالطريق
اليه امران احدهما الوقوف على طبايع الحروف واسرارها وهذا مما لا يتيسر لاكثر الناس
كما اشرنا اليه وثانيهما انتفاء المرجح للوضع في المناسبة الذاتية كما زعم المستدل
وقد عرفت جوابه ولو قيل ان كانت الدعوى ثبوت المناسبة الذاتية في الجملة وفي
بعض الالفاظ فالمعتمد الثبوت والا فالنفي لكان قويا فتدبر الثالث ان دلالة
الالفاظ على معانيها للمناسبة الذاتية دون الوضع وهذا هو محل النزاع في المسئلة
وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه الجمهور من انتفاء الدلالة الذاتية للالفاظ وان
فهم المعنى من الالفاظ مستند الى الوضع دون المناسبة فان نفينا طبايع الالفاظ او قلنا
انها لا تناسب الطبايع المعاني كانت الذاتية ممتنعة قطعا والا كانت ممكنة غير محققة
اما الامكان فلتجويز العقل بعد اثبات طبايع الالفاظ وانها مناسبة لطبايع المعاني
بلوغ التناسب الذاتي بين الالفاظ والمعاني الى حيث تفهم المعاني من الالفاظ عند اطلاقها
بدون التوقف على الوضع وهو ظ واما امتناع الوقوع فلانا نعلم بالضرورة استناد
الفهم والاستفادة من الالفاظ الى الوضع دون المناسبة ولذا كان الفهم والاستفادة
مخصوصين بالعالم بالوضع ولاختصاص العلم بوضع كل لغة بطايفة اختلفت
اللغات باختلاف الناس في العلم والجهل ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها
باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل احد الى كل لغة ووضع وهو
معلوم البطلان فان قيل وجود المناسبة الذاتية يقتضي جواز العلم بها والعلم
بها يقتضي تحقق الدلالة الذاتية فلا يجوز نفيها قلنا بعد تسليم المقدمتين وتكرر
الاوسط في القياس فغاية ما لزم اجتماع الدلالتين في حق العالم بالمناسبة الذاتية

والمطابقة بثبوت الذاتية بدلا عن الوضعية في الجميع ولم يلزم من ذلك قطعا ولما كان
ظاهر القول بالدلالة الذاتية ظاهر الفساد اوله جماعة فقيل ان المراد من ذلك
دعوى التناسب الذاتي بين اللفظ والمعنى وان ذلك التناسب هو علة الوضع الذي
هو السبب في دلالة اللفظ على المعنى وحيث كانت الدلالة موقوفة على الوضع والوضع
موقوفا على المناسبة الذاتية التي هي علة له كانت الدلالة موقوفة على المناسبة
الذاتية ولهذا الاعتبار جاز وصف الدلالة بكونها ذاتية مع ان المنقول عنهم
في كتب الاصول ليس الا القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى واما ان الدلالة
ذاتية وليست بوضعية فليس فيما حكي عنهم ما يدل على ذلك ولا في استدلالهم
المنقول ما يشعر به اصلا وقال صاحب المفتاح ان ما ذكروه تنبيه على ما عليه ائمة
علم الاشتقاق والتصريف من ان للحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس
والشدة والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي ان يكون
العالم بها اذا اخذ في تعيين شيء مركب منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق
الحكمة كالفصم بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف
الذي هو الشديد لكسر الشيء حتى يبين وان لهيئات تركيب الحروف ايضا خواص
كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان والحيدى لما في مسماهما من الحركة وكذا
باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة وقس على هذا
ولا يخفى ان مرجع التاويلين الى شيء واحد هو ان المقصود بيان علة الوضع وحكمة
تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني وان اختلفا في التعليل فان العلة على
الاول امر معنوي راجع الى ذات اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة حسية
ثابتة في اللفظ ظاهرة في النطق والاول انسب بكلام القوم والثاني اقرب الى
القبول وفي كل منهما نظر اما الاول فظاهر مما سبق واما الثاني فلاختصاصه بالقليل

بخواص

بيان الحقيقة العرفية

بخواص الالفاظ وعدم اطراده في جميع الاوضاع كما لا يخفى **قوله** وان كان بوضع طار
غير الشرع فحقيقة عرفية عامة او خاصة المستفاد من كلامهم في هذا المقام
حيث جعلوا الحقيقة العرفية قسيما للغوية واعتبروا فيها استفادة المعنى بوضع
طار انها مباينة لها وهو كذلك فان الظاهر ان الحقائق الاصلية كالارض والسماء
والنار والماء وغيرها مما لم يتغير عن معناه الاصلي لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة
العرفية وربما ظهر من بعضهم ان العرفية ما يستفاد منه المعنى في العرف مطلقا
وان كان المعنى اصليا وهو خلاف المعروف من معناها والظاهر انه اصطلاح جديد
لبعض المتاخرين وما قيل من ان الاصل اتحاد الحقيقة اللغوية والعرفية ربما كان
مبنيا على هذا الاصطلاح اذ لا يعقل الاتحاد حقيقة مع تباين الحقيقتين كما
يقتضيه البناء على المعنى المعروف والحقيقة العرفية بهذا المعنى اعم مطلقا من
اللغوية لتصادقهما في الامثلة المذكورة وصدق العرفية بدون اللغوية في الالفاظ
الطارية وقد يقال ان العرفية لو عمت فانما تعم الاصلية الباقية واما المهجورة
فلا يطلق عليها اسم العرفية قطعا وعلى هذا فالنسبة بين اللغوية والعرفية عموم
وخصوص من وجه وكيف كان فلا يعتبر في صدقها بقاء المعنى مطلقا اذ الظاهر اطلاقها
على الطارية المهجورة بل اما ان يعتبر فيها البقاء ان كانت اصلية او لا يعتبر البقاء
فيها اصلا وربما لاح من بعض كلمات القوم ان الحقيقة العرفية ما يستفاد منه المعنى
بحسب العرف بالفعل ومقتضى ذلك خروج المهجورة عن العرفية وان كانت طارية وهو
بعيد وعلى تقديره فهل تدخل في اللغوية او تبقى واسطة بينها وبين العرفية احتمالان
والحاصل ان الظاهر من كلام الاصوليين وعلماء البيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية
كونها اصلية غير مسبوقة بوضع اصلا باقية كانت ام مهجورة وربما ظهر من بعضهم
ان المعتبر فيها ان لا تكون مسبوقة بجميع اوضاع اللفظ وان تقدم عليها بعضها وهو

الأصلية

بعيد جدا اذ الحقيقة المتجددة لا يطلق عليها اسم اللغوية في عرفهم واما العرفية
فهل المعتبر فيها ان تكون طارية غير اصلية باقية كانت او مهجورة او باقية اصلية
او طارية او طارية باقية احتمالات اظهرها الاول والنسبة بين اللغوية بمعناها
المعروف والعرفية بالمعنى الاول او الثالث مباينة كلية وبالمعنى الثاني عموم وخصوص
من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الاخر والعرفية بالمعنيين الاولين وبينها
وبين العرفية بالمعنى الثالث تباين كلي والاصلية المهجورة لغوية فقط كما ان الطارية
الباقية عرفية كذلك والباقية محتملة للاختصاص والاشتراك والخروج بحسب اختلاف
اللغوية والعرفية في المفهوم والوضع الطاري هو الوضع الجديد الذي ليس باصلي
دون الطاري على وضع سابق لاختصاصه بالنقل فلا يتناول وضع الالفاظ المخترعة
التي لم يوضع لمعنى في اللغة مع انها من اقسام الحقيقة العرفية بخلاف الاول فانه يعم الجميع
فيتعين ارادته وعموم العرفية وخصوصها باعتبار تعين الواضع فيها وعدمه فالعرفية
العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فانها في اللغة لكل ما يدب على الارض ثم غلب استعمالها
في العرف العام في ذي الاربع حتى تبادر لذلك ولبعث الغلبة فيها من فريق دون فريق او طائفة
دون اخرى بل من الجميع فلذا كانت عامة والخاصة ما تعين كما في اصطلاحات ارباب العلوم
والصناعات فانها مختصة بهم لحصول الغلبة والاشتهار في معانيها عندهم والظاهر
خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية اما عن العامة فظاهر واما عن الخاصة
فلتصريحهم بان الوضع فيها من قوم او فريق والاعلام ليست كذلك لاختصاصها بواحد
غالبا وايضا فان الاعلام المستعملة في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل كان كالعرفية
العامة والخاصة انما تكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل الاصطلاح فان الفعل
مثلا اذا استعمله غير النحاة فيما يقابل الاسم والحرف كان مجازا لكونه مستعملا في غير
ما وضع له في اصطلاح التخاطب ومن هذا يعلم ان الفرق بين العرفية العامة والخاصة

من جهة

من وجهين تعين الواضع وعدمه وعموم الاستعمال على وجه الحقيقة وخصوصه وان
الاعلام تفارق العرفية العامة في الوجه الاول والخاصة في الثاني فهي خارجة عن العرفية
بقسميها فاما ان يكون قسما رابعا للحقيقة ويكون تقسيمها الى الاقسام الثلثة غير حاصر
او يكون خارجة عن المقسم اعني مطلق الحقيقة وقد حكي عن الرازي في المحصول والآمدي
في الاحكام ان الحقيقة والمجاز ليشتركان في امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما كزيد
وعمرو واعترض ان خروجها عن المجاز مع صدق الحد والاشتراك في العلامات واللوازم الحقيقة
لا وجه له واجيب بان المراد خروجها عن الحقيقة والمجاز اللغويين لا مطلق الحقيقة
والمجاز واورد عليه ببطلان الانحصار واشتهار التقسيم الى الاقسام الثلثة المشهورة
ورد ذلك بان المراد من اللغوي المعنى الاعم الشامل للثلثة دون المقابل للشرعي
والعرفي وفيه تكلف والاولى ان يقال المراد خروج الاعلام عن اللغوي بمعنى ما ينسب
الى اللغة وينسب اليها لاختصاصها فان الاعلام ليست كذلك لاشتراكها بين اللغات
وعدم اختصاصها بشيء منها او ان اختص الواضع به ويمكن حمل الجواب على هذا المعنى
فيندفع عنه الايراد كما لا يخفى وههنا فوايد مهمة ينبغي التنبيه عليها الاولى طال التشاجر
والتنازع بين العلماء في ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية او الامور الخارجية
فذهب الى كل فريق واحتج الاولون بوجوه الاول دوران الالفاظ الموضوعة مع
المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من ظن الشبح حجرا سماه به واذا تغير ذلك
بظنه انسانا مثلا تغيرت معه التسمية فسماه باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور
الخارجية لما تغيرت التسمية بتغير الشبح لعدم تغير الامر الخارجي واعترض عليه
بوجوه الاول ان تغير التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم فان الانسان
والحجر موضوعان للامرين الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشبح حجرا اطلق عليه
لفظ الحجر ثم لما ظنه انسانا اطلق عليه لفظ الانسان فتغير التسمية ليس الا لان

بيان ان الالفاظ موضوعة للامور الذهنية او الخارجية

الموضوع له هو الشبح الخارجي الثاني قلب الدليل فانها لو كانت للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع بقاء الصورة في المثال المفروض وان تغير الشبح والتالي باطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة لا يقال المراد من الصورة صورة الشيء المطابقة له في الواقع وقد تغيرت اذ على هذا يلزم صحة احد الاطلاقين وفساد الاخر لانتفاء المطابقة فيهما مع انهما صحيحان بالاتفاق فان قيل من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا للصورة الواقعية ويصح معه كلا الاطلاقين نظرا الى اعتقاد الواقعية قلنا ذلك هدم لما اعتمدتم عليه من دلالة تغير التسمية اذ من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا للامر الخارجي ويصح معه الاطلاقان باعتبار الاعتقاد وتجويز احد الامرين دون الاخر تحكم الثالث ان اقصى ما دل عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من ذلك الوضع للصور الذهنية لامكان الواسطة وهو الوضع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن الثاني انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار فان قولنا زيد قائم لو كان موضوعا القيام زيد الموجود في الخارج لكان دالا عليه فيكون صادقا البتة واعترض ايضا بوجوه احدها ان دلالة الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها فيكون صادقا بل هي دلالة وضعية على تحقق النسبة الخارجية والتخلف عن الدلالة الوضعية جائز اتفاقا وثانيها انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية فهو انما يدل على تحققها فيصير قولنا زيد قائم بمنزلة ان يقال زيد قائم في اعتقادي فينبغي ح ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة وعدمها لا تحقق النسبة الخارجية وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا وان لم يكن مطابقا للخارج ومتى لم تتحقق يكون كاذبا وان كان مطابقا فيكون الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد

وعدمها

وعدمها كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور كذا قيل وثالثها ان غاية ما يلزم من هذا الدليل ايضا عدم الوضع للامور الخارجية والمطلوب انها موضوعة للصور الذهنية ولم يلزم من ذلك ورابعها ان الدليل اخص من المدعى فانه لو صح فانما يتصور في المركبات الخبرية التي يجري فيها الصدق والكذب فلا يتم التقريب الثالث انا نعلم بالضرورة وضع الالفاظ للمعدومات والممكنة والممتنعة ومع ذلك فكيف يدعى ان الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية واعترض عليه ايضا بامكان الواسطة واحتمال التفصيل كما تقدم انفا احتج القائلون بوضع الالفاظ للامور الخارجية بان من قال دخلت الدار واكلت الخبز وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدراهم واشتريت الدابة الى ما لا يحصى انما يريد من ذلك كله الامور الخارجية دون الصور الذهنية فعلم ان الالفاظ موضوعة لها دون الصور والقول بان تلك الالفاظ استعملت في الامور الخارجية مجازا من باب المشاكلة لوجود القرينة الصارفة بعيد جدا بل مقطوع بفساده فان ذلك يفضي الى انسداد باب الحقيقة بالكلية وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل بالاتفاق واعترض بالمعارضة بالقضايا الكثيرة التي موضوعاتها المعدومات والممكنة او الممتنعة فان ارادة الامور الخارجية فيها غير متصور ولذا قيل ان القول بان الالفاظ باسرها موضوعة للحقائق الخارجية على ما صرح به بعض النحويين مما لا خفاء في بطلانه وبما ذكرنا ظهر ضعف حجة الفريقين وان المعترض مستظهر من الجانبين وقد بنى بعض الافاضل الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات مدعيا ان من قال بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية كالشيخين واتباعهما بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية وذو الصورة انما يحصل فيه لان صورته المطابقة او غير المطابقة حاصلة فيه ثم

وأنا كثيرا ما نتصور أشياء لا وجود لها في الخارج قال بأن الألفاظ موضوعة
للصور الذهنية ومن قال بأن المعلوم بالذات هو ذو الصورة كالعلامة الرازي
والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء على أن ذا الصورة هو الملتفت إليه
بالذات وأن الصورة إنما هي مرآة للملاحظة ولذا قد يحصل الالتفات إلى الأمر
الخارجي من دون شعور بالصورة بل مع إنكارها كالمتكلمين النافين للوجود الذهني
وارتسام الصور وأنا إذا أبصرنا زيدا كان المبصر هو زيد الخارجي لا صورته
المنطبعة في الجليدية فإنها ليست من المحسوسات فضلا عن أن يكون من المبصرات
قال بأن الألفاظ موضوعة للأمور الخارجية وهذا بناء على أن الألفاظ موضوعة
لما هو معلوم بالذات وقد ادعى أن ذلك مما لا شك فيه واعترض عليه بالمنع
فإن تلك المقدمة ليست بينة ولا مبينة ولا مسلمة للجميع فتفريع الخلاف عليها
مجرد دعوى لا شاهد لها ثم لو صح البناء المذكور فالواجب أن يزاد في المسألة قول
ثالث هو أن اللفظ في الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود في الخارج وفيما
عدا ذلك للأمر الذهني فإن الظاهر من كلام صاحب المحاكمات أنه قال بذلك في مسألة
المعلوم بالذات وقد صرح أيضا بعض المحققين مدعيا رجوع الإطلاقين إلى
هذا التفصيل وأن النزاع في المسألة لفظي قال وكيف يتوهم في شأن المحقق
الطوسي والإمام الرازي وأمثالهما القائلين بأن المبصر هو زيد الخارجي
أنهم ذهبوا إلى أن المعلوم في غير الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي فالظاهر
أن مرادهم أن المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي في الموجودات الخارجية لا مطلقا
فينطبق على التفصيل المذكور وكذا يجعل من الشيخ والفارابي وأضرابهما القول
بأن الألفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقا فلو صح أن الخلاف في الوضع متفرع
على الخلاف في المعلوم بالذات فالظاهر أن المراد كون الصورة معلومة بالذات فيما

لم يكن

لم يكن ذو الصورة موجودا في الخارج فينطبق على التفصيل أيضا ويصير النزاع بين الفريقين
لفظيا في كلتا المسألتين واعترض على التفصيل بأن الوجدان يحكم بعدم الفرق
بين ما إذا كان المعلوم موجودا خارجيا وبين ما إذا لم يكن والمعلوم بالذات في القسم
الثاني هو الصورة فيجب القول بأنها المعلوم بالذات مطلقا ورد ذلك بأنا
لانم حكم الوجدان بعدم الفرق فإنا نجد من أنفسنا في القسم الأول أنا أدركنا شيئا
خارجيا والتفتنا إليه وفي الثاني نجد أنا لم نلتفت إلى ما في أنفسنا وراجعنا إليه
وهذا إنما يستقيم لو قيل بأن المحتاج إلى ارتسام الصورة وانطباعها إدراك الأمر
الذي لا وجود له في الخارج وأن الأمر الخارجي لا يفتقر إدراكه إلى تمثل الصورة في
الذهن بل يكفي في إدراك الذهن له ارتباطه به وانتسابه إليه على وجه مخصوص
من غير انطباع صورة فيه كما ذهب إليه مثله القائلون بأن الإبصار بخروج الشعاع
فإنه على هذا التقدير يتجه القول بأن المعلوم في إدراك الأمور الخارجية هو نفس
تلك الأشياء وفي غيرها الصورة الحاصلة في الذهن إذ الموجود في الأول هو
الأمر الخارجي وفي الثاني الصورة الذهنية وليس المعلوم إلا الموجود في الذهن
الخارج لكن الظاهر أن ذلك مما لم يقل به أحد فإن المتكلمين النافين للوجود الذهني
قالوا بنفيه مطلقا في الأمور الخارجية وغيرها واللازم من ذلك نفي الوضع
للصور الذهنية مطلقا والحكماء المثبتين للوجود الذهني قالوا بثبوته كذلك
من غير فرق بين الأمر المحقق الموجود في الخارج وغيره والمتجه على ذلك بعد تسليم
أن المعلوم فيما لا وجود له في الخارج هو الصورة الذهنية أن المعلوم هو الصورة
الذهنية مطلقا وإن كان ذو الصورة موجودا في الخارج ضرورة أنه بعد حصول
الصورة في الذهن وارتسامها فيه لا يتفاوت الحال باعتبار وجود ذي الصورة في الخارج
وانتفائه لقيام الصورة في الذهن وحصولها عند النفس في الصورتين فدعوى أن

الالتفات في احدهما الى ماة النفس وفي الاخرى الى ما هو خارج عنها خارجا عن الاذهان
ومنع التسوية بين الامرين مع ذلك كما فعله المجيب خلاف ما يحكم به الضرورة الوجدانية
وما قيل من ان الصورة اذا لم يكن لها مطابق في الخارج فانما يلتفت الذهن اليها فلا
ما اذا كان لها مطابق خارجي فان الذهن انما يلتفت ح الى ذلك المطابق ويغفل عن
الصورة بالكلية فكلام شعري لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على انه ان صح ذلك
فلا يمكن القول به في المسألة المعلوم بالذات فان المفروض فيها تحقق المعلومين
وكون احدهما معلوما والاخر معلوما بالتبع فان الخلاف في المعلوم بالذات لا يعقل
الا بعد تحقق امرين معلومين ووقع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما
وما ذكره على تقدير تسليمه انما يقتضي ان المتحقق في الصورتين شيء واحد هو المعلوم
فبناء احدى المسألتين المبنيتين على امرين متناقضين على الاخرى بناء للشيء
على نقيضه ومن هذا يعلم ان الواجب تخصيص الخلاف في مسألة المعلوم بالذات
بصورة تحقق صورة الذهنية مع مطابقتها الخارجي اذ مع انتفاء احدهما لا يتصور
النزاع فيما هو معلوم بالذات كما لا يخفى واعلم ان للمتاخرين في المسألة قولين
آخرين احدهما ان اللفظ موضوع للمهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة
في الخارج او مرتسمة في الذهن فانه لما لم يمكن القول بوضع الالفاظ للموجودات
الخارجية ولا للصورة الذهنية تعين القول بوضعها للماهية وربما ادعى
بعضهم ان من قال بان الالفاظ موضوعة للامور الذهنية انما اراد هذا المعنى
بناء على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي او الموجود الذهني الذي
هو اعم من المعلومات والصور الذهنية او ان المراد بالصورة الذهنية الماهية
من حيث هي فانه قد يطلق عليها اسم الصورة فانه لو كان النزاع في الصور الذهنية
بمعنى المعلوم لم تنهض الدلائل التي ذكروها على افادة المدعى اذ لا يلزم من عدم كونها

موضوعة

موضوعة للامر الخارجي كونها موضوعة للصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية
بل لم يصح هذا المذهب قطعا لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم
المرتسم صورته في الذهن من غير التفات له الى تلك الصورة بل مع انكارها كما للمتكلمين
النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فينبغي ان ينزل الخلاف في الامر الذهني
على المعلوم دون الصورة بمعنى العلم قيل وقد جعل بعض المحققين هذا النزاع
النزاع في المسألة لفظيا وجعل مآل القولين الى تحقق هذا الاحتمال فمن قال
انها موضوعة للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة الذهنية من حيث
انها قائمة بالذهن اي من جهة كونها علما ومن قال انها موضوعة للامور الذهنية
او الصورة الذهنية اراد بها الماهية اذ كثيرا ما يطلق عليه الصورة واعترض
بان الوضع للماهية انما يستقيم في الامور الكلية كالانسان مثلا فان لفظه
موضوع للمهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي واما الالفاظ
الشخصية فلا يصح فيها القول بالمهية اذ ظاهر ان زيدا مثلا ليس موضوعا للمهية
الانسان من حيث هي ولا يعقل له مع قطع النظر عن الوجودين مهية غير مهية
الانسان اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الذهن والخارج معا بل نقول
الظاهر انه ليس في هوية الشخص امر سوى المهية الكلية لا العوارض الخارجية ولا الذ
نسبته الى الماهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس على ما قيل بل الماهية الكلية
اذا وجدت صارت متشخصة بدون انضمام شيء اليها فهي اذا وجدت في الخارج كانت
شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا اخر ولا يمكن ح ان يوجد الشخص الخارجي
في الذهن قطعا فعلم انه ليس للاشخاص ماهية سوى الماهية الكلية وظ ان
الالفاظ الدالة على الاشخاص كزيد وعمرو ليست موضوعة لماهياتها الكلية
فالحق ان يقال ان اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للذ

للشخص الذهني وان في الكليات موضوع للماهية من حيث هي وهذا التفصيل هو القول الثاني من القولين المشار اليهما وهو الحق الذي لا محيص عنه ان زيد نوضع الالفاظ الجزئيات الموجودة في الذهن او الخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت موجودة لكانت موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي او الذهني وصفا لتقديرا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او وصفا محققا له كما يوهم ظ القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية او الخارجية كان فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المشخصة من دون التشخصات التي كونها موجودة في الخارج او معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج ولو كان الوجود الخارجي جزءا من الموضوع له لزم ان يكون قولنا زيد موجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج موجود في الخارج وقولنا زيد ليس بموجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج ليس بموجود في الخارج ولكان التردد في وجود زيد في حكم التردد في وجود زيد الموجود وعدمه ولو كان وصفا تحقيقيا له لكان الحكم بالوجود والعدم والتردد بين الوجود والعدم بمنزلة اثبات اللازم او نفيه والتردد في ثبوته ونفيه والتالي باطل بالضرورة والظ ان مراد القائل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه ولا يذهب عليك انه يمكن رجوع القول بالماهية الى هذا التفصيل على ان يكون المراد من الماهية ذات الشيء وحقيقته مطلقا كلية كانت او جزئية فانها قد تطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع القولين الاولين الى القول بالماهية كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربعة الى شيء واحد ويكون النزاع بين القوم لفظيا ناشيا من عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما ينبغي ومثله غير عزيز فتامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام ومطارح

الافهام

بيان عدم دخول العلم في مدلولات الالفاظ

الافهام **تنبيه** توهم كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتى زعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس ولا تأكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تعمل بخبر الفاسق النهي عن استعمال الماء المعلوم نجاسته وتناول الشيء المعلوم حرمته والعمل برواية من علم فسقه وان ما جهل ثبوت الوصف له خارج عن النهي ومقتضى ما ذكروه ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول الحل واسطة بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين العادل والفاسق وذلك توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية والعلم والجهل خارجان عن ذلك قطعا وهذا امر معلوم لا خفاء فيه بحسب العرف واللغة اذ المفهوم عرفا من الالفاظ جامدة ومشتقة مفردة ومركبة ليس الا ماهية المعلومات من حيث ذواتها من غير التفات الى كونها معلومة فان المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف وكل ما هو كك في نفس الامر فهو ماء سواء علم بهذا العنوان او لم يعلم وكذا المفهوم من الطاهر ما اتصف بصفة الطهارة في الواقع وكل ما كان كك فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطهارة او لا فالمجهول النجاسة واسطة بين المعلوم الطهارة والمعلوم النجاسة وليس واسطة بين الطاهر والنجس وكذا مجهول الحرمة واسطة بين المعلوم الحلية والمعلوم الحرمة لا بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق لا بين العادل والفاسق وكلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم انما ذكروا في الالفاظ التي ذكروها في العنوانات انها اسماء لمسمياتها المعلومة او الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم العلم في مدلول الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف في الاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصفة بالمبدا فاذا كان العلم خارجا عن مدلولات المبادي كان خارجا عن المشتقات وايضا العلم والجهل متعلقان بمدلول الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة من حيث هي معلومة لم يصح تعلقهما بها فلا يصح

ان يقال هذا الشيء معلوم الطهارة او معلوم النجاسة وذلك الشيء معلوم الحلية او الحرمة او مجهولهما وبطلان التالي ضروري وكان السبب في هذا التوهم هو ان المخبر لما لم يصح له الاخبار الا مع العلم بالموضوع والمحمول كان قوله هذا الماء طاهر في قوة هذا الذي علم انه ماء هو معلوم الطهارة وكذا الطالب لما لم يجز له طلب غير المقدور والعلم من شرايط القدرة كان قوله لا تستعمل النجس بمنزلة ان يقول لا تستعمل ما علمت نجاسته فكان العلم داخلا في معاني الالفاظ والجواب ان اعتبار العلم في الخبر لكونه من لوازم صدق الخبر عند المخبر لا لدخوله في مدلول اللفظ كما هو المدعى وذلك واضح اما الطلب ففيه مضافا الى ان اعتبار العلم لامتناع طلب ما لا يطاق لا يوجب دخوله في المدلول كما هو المطلوب اذ امتناع التكليف بغير المقدور لا يقتضي اعتبار العلم قوله العلم من شرائط القدرة قلنا ان اريد ان العلم بالتكليف او تصور المكلف به من شرائط القدرة فمسلم ولا يجدي نفعا لحصوله فيما هو المفروض قطعا وان اريد ان العلم بتعيين المكلف به شرط فلا ريب في بطلانه لامكان تحقق الامتثال مع الشبهة بفعل ما وقع فيه الاشتباه باسره في الاوامر وترك الجميع في النواهي وذلك قد يكون مقدورا بالضرورة فيجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن المشتبه المحصور مطلقا واما غير المحصور فانما لم يجب التجنب فيه لاستحالته او للزوم الحرج والضيق الشديد بالتزامه مضافا الى النص والاجماع على انتفاء التكليف في مثله لا يقال قد صرح الفقهاء في مسئلة المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين بل حكموا بانه مع انقلاب احدهما يجب الوضوء بالاخر مع التيمم مقدما للاول على الثاني وهذا من افراد المشتبه المحصور فلو كان الواجب فيه اجتناب الجميع كما ذكرتم لوجب هيهنا ايضا اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس او المغصوب لانا نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف والمشتبه بالنجس والمغصوب ان الاتيان بالمامور به في المشتبه

بالمضاف

بالمضاف ممكن بواسطة الجمع بين الطهارتين بخلاف المشتبه بالنجس والمغصوب فان الجمع هناك يستلزم المحرم اعني التطهير بالنجس واستعمال المغصوب فان قلت اطلاق الماء شرط في صحة الطهارة شرعا والاتيان بالمشروط بدون الشرط تشريع محرم فالجمع بين الطهارتين في المشتبه بالمضاف يستلزم المحرم ايضا قلت التشريع المحرم انما يلزم مع العلم بالحال واما مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط المامور به دون التشريع كما لا يخفى نعم يتوجه على حكم الفقهاء بوجوب التجنب عن المشتبه بالنجس مطلقا ان المشتبه مشتمل على النجس والطاهر كما ان الشارع نهى عن الوضوء بالماء النجس فقد امر بالطاهر فيتحقق التعارض بين الواجب والمحرم مع الانحصار اذ الجمع بين الطهارتين يستلزم فعل المحرم وتركهما يستلزم ترك الواجب فلا ترجيح وايضا فان اكثر الفقهاء في مسئلة الثوبين المشتبهين قالوا بوجوب الصلوة فيهما معا والفرق بينها وبين الانائين المشتبهين مشكل جدا ويمكن ان يقال ان اطلاق وجوب التجنب عن المشتبه بالنجس مبني على ترجيح جانب التحريم على الوجوب في صورة تعارض الواجب والمحرم كما يستفاد من تتبع النصوص والحكم بوجوب الصلوة في الثوبين المشتبهين لاجل النص الوارد على خلاف الاصل او لان طهارة الثوب من الشرائط الاختيارية لا من شرائط الماهية فتامل واعلم ان من فروع المسئلة اشتراط عدالة الراوي وعدم حجية خبر مجهول الحال لما عرفت من ان العادل اسم لمن ثبت له وصف العدالة في نفس الامر والفاسق لمن ثبت له الفسق كذلك والمجهول الحال في نفس الامر اما عادل او فاسق وليس واسطة بين العادل والفاسق الواقعيين وانما هو واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت في اية النبأ عند خبر الفاسق يقتضي وجوب التوقف عند اخبار من له تلك الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف على العلم بانتفائها ويجب التوقف مع العلم بثبوتها او بالجهل

بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل المشتبه الغير المحصور حتى لا يجب الاجتناب فيه
كما هو الشان فيما ليس بمحصور اذ المدار في الحصر وعدمه ليس على الضبط والانتشار
فقط حتى يدخل هذا في غير المحصور بل المناط فيه تحقق الامرين مع التمكن من الاجتناب
بلا عسر وحرج وعدم التمكن كذلك ولا ريب ان التثبت عند خبر مجهول الحال بما لا
فيه ولا حرج كمعلوم الفسق وذلك ظ ومما يتفرع على ذلك وجوب الفحص والاجتهاد
مع الجهل بالحال كما لو قال صل الى جهة الكعبة واعمل برواية العدل فانه يجب الاجتهاد
في تعيين سمت القبلة والتفتيش عن عدالة الراوي مع الجهالة لاطلاق التكليف
وتحقق القدرة على الامتثال ولو كان العلم بالوصف معتبرا في صدق اللفظ لم يجب
الفحص والاجتهاد اذ التكليف ح مشروط بتقدم العلم ووجوب البحث معه تحصيل
للحاصل ثم ان البحث انما يجب لو عارض الامر بالشيء النهي عما يشتبه به كما في المثالين
المذكورين حيث ان العمل برواية العادل واجب وبرواية الفاسق محرم والصلوة
الى القبلة واجبة والى غيرها محرمة فان المشتبه في مثل ذلك يدور امره بين ان
يكون مأمورا به او منهيا عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن واما اذا لم يكن
هناك تعارض كما لو امر باعطاء كل مستحق درهما ولم ينه عن غير المستحق فلا يتعين
البحث على المكلف ح بل الواجب عليه احد الامرين اما البحث الكاشف عن حقيقة
الحال او الاتيان بالمعلوم والمشتبه معا حتى يحصل اليقين بالامتثال فالعلم
في مبحث عدالة الراوي يعطيان نفي الواسطة بين العادل والفاسق في نفس الامر
ووجوب التثبت في الاية متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى
ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الاترى ان قول القائل اعط
كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع
هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه وفي مبحث لان وجوب

البحث

البحث عن العدالة وعدمها ليس لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وحده بل لوجوب
التثبت في خبر الفاسق مع وجوب العمل برواية العدل كما يستفاد من مفهوم الاية
اذ لو لم يجب العمل بخبر العدل لامكن التثبت في خبر الفاسق بترك العمل برواية
غير معلوم العدالة من غير بحث وتفتيش لانتفاء المعارض على هذا التقدير والحكم
بارادة الفحص والسؤال في المثال المفروض غير مسلم لما عرفت من امكان الامتثال
في مثله بالجمع بين المعلوم والمشتبه ولا يبعد ان يكون المراد انه لما كان الحكم في الا
والمثال متعلقا بنفس الوصف الواقعي لا بما تقدم العلم به منه بخصوصه لم يجز الاقتصار
على المعلوم بل كان الواجب تحصيل العلم بتحقق الامر الواقعي بطريق البحث او غيره
كالجمع بين المعلوم والمشتبه في الفعل او الترك وانما ذكروا البحث بطريق المثال
لكونه احد الطرق في حصول العلم لا لاختصاص الامر به وقد ظهر بما ذكرناه ان
الشارع اذا امر بشيء بجهل صفته فاما ان ينهى مع ذلك عما يشتبه به اولا وعلى
الاول فاما ان يكون للمكلف طريق الى العلم بالحال اولا فان كان وجب البحث والتفتيش
والا بني على ترجيح جانب التحريم او تثبت التخيير وعلى الثاني كان المكلف مخيرا بين
البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه فتامل ولا تخبط الثالث قد يتسامح اهل
العرف في استعمال الالفاظ الموضوعة للمقادير والازمنة والاعداد فيما يزيد عليها
بقليل او ينقص عنها لعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير وتنزيلا للموجود منزلة
المعدوم او المعدوم منزلة الموجود كما يقال لمن اقام في بلدة تسعة ايام وبعض
العاشر او عشرة وبعض الحادي عشر انه اقام فيها عشرة ايام ولمن قطع فرسخا الا
ذراعا او ذراعين او فرسخا وذراعا او ذراعين انه قطع فرسخا ولمن اشترى
رطلا الا درهما او درهمين او رطلا ودرهما او درهمين انه اشترى رطلا وربما
تسامحوا باطلاق تلك الالفاظ مع الشك في الزيادة او النقصان كما يقال زيد عالم

بيان ان العرف قد يتسامح في معاني بعض الالفاظ

الفا وهذا الصندوق يسع عشرة آلاف والمراد ان زيدا يملك الفا او اقل بقليل
او ازيد كذلك وان الصندوق يسع عشرة آلاف او دونها او نحو فيها بيسير ومثل
هذا التحديد يسمى تقريبا ومقابله التحديد التحقيقي وهو الذي يراد منه نفس المسمى
من دون زيادة ونقصان وكثيرا ما يتسامحون ايضا بتسمية الشيء باسم اغلب اجزائه
كما في اطلاق الحنطة على المخلوط بالشعير او التراب واللبن المشوب بالماء واذا كان
الخلط والشوب يسيرا ولكثرة وقوع هذا التسامح في اطلاقات العرف توهم من الاكثر
تغيير الالفاظ عن معانيها الاصلية وصيرورتها حقايق عرفية فيما يتوسعون به حتى
ان من الفقهاء من سرى اليه هذا التوهم فحكم بارادة التقريب من كثير من التحديدات
الواردة في الشرع كتحديد الكر بالوزن والمساحة وتحديد البلوغ بالسن وتحديد
سن الياس ومدة الاقامة القاطعة للسفر وغيرها من التحديدات لزعمه صدق الاسم
بحسب العرف في جميع ذلك مع التقريب والتخمين وان العرف مقدم على اللغة في الخطابات
الشرعية ومن القاصرين من زعم صحة السجود على القرطاس المكتوب والحجر الذي يعلوه
الوسخ وان كانت الجبهة ملاقية للكتابة او الوسخ لانه يقال في العرف انه سجد
على القرطاس او الحجر وكذا صحة الصلوة اذا رفع جبهته عن موضع السجود قليلا ثم عاد
ولو مع العمد والاختيار اذ لا يقال في العرف انه زاد في صلوته سجودا وذلك كله
توهم باطل وخيال فاسد لان العرف في ذلك كله مطابق للغة غير ان الفقها ونحوهم يحملون
الالفاظ باقية على معانيها الاصلية غير مصروفة عنها وانما استعملها اهل العرف
في غير معانيها لتسامحهم في الاطلاقات وتوسعهم في الاستعمالات بمعونة القراين
الصارفة عن الموضوع له كما في ساير المجازات ولذا ترى انهم في مواضع التحقيق والتدقيق
يدعون التسامح جانبا ويضربون عن التساهل صفحا بل يحاسبون على الذرة والمثقال
ويراعون الساعات والدقائق ويلاحظون النقير والفتيل وكذا الفقهاء لا تامل النقير والقطمير

لهم

لهم في ارادة التحقيق من الالفاظ في ابواب المعاملات والوصايا والاقارير والمواريث
وفي تحديد الاعواض وضبط الاجال في المعاوضات والمداينات وانما ذهب بعضهم
الى ارادة التقريب في بعض المسائل غفلة عن حقيقة الحال وعما استقر عليه امرهم
في جميع الفقه او نحو بلا على القراين الدالة على التقريب في ذلك البعض وايضا
فانا نقطع بان العشرة مثلا اسم لهذا العدد المخصوص المتالف من الوحدات المعلومة
فاذا اضيف الى الايام مثلا كان معناه عشرة ايام كاملة لا يزيد عليها شيء ولا ينقص
منها شيء ولو اطلقنا العشرة على ما ينقص عنها بيسير كساعة مثلا فكانما ادعينا
ان العشرة الا ساعة عشرة حقيقة وانه لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة الا
ساعة لقلة النقص وعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير وليس المراد ان العشرة الا
ساعة فرد من العشرة يصح اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا من المسمى والا
لما صح التعليل بقلة النقص وعدم الفرق لان نسبة المسمى الى جزئياته نسبة واحدة
لا اختلاف فيها وليس نسبة البعض اليه اولى من البعض الاخر فيجب ان يكون صحة
الاطلاق في الجميع للفردية لا للفردية في البعض والقرب منه في الاخر وايضا لو كان
الزايد والناقص من افراد العشرة لم يصح الاستثناء والعطف في قولنا عشرة الا
ساعة وعشرة وساعة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وايضا لو صح كون العشرة
الا ساعة فردا من العشرة للقرب منها وقلة النقص عنها لزم ان يكون العشرة الا ساعتين
فردا من العشرة ايضا لان نسبة الا ساعتين الى العشرة الا ساعة كنسبة العشرة
الا ساعة الى العشرة الكاملة وكذا القول في العشرة الا ثلثة والعشرة الا اربعة
وهكذا الى ما لا يتناهى في طرف القلة ومثل ذلك الكلام في جانب الزيادة ايضا بلا
تفاوت فيلزم ان يكون جميع اجزاء العشرة واضعافها عشرة حقيقة وهو ضروري
البطلان فعلم ان اطلاق العشرة على اجزائها القريب منها كالعشرة الا ساعة للتسامح اعتبارا

وفي ... [illegible] ... الصلوة ... [illegible] ... والنقص ... [illegible] ... ذلك ... [illegible]

الفردية بل لتسامح العرف في الاستعمالات وعدم اعتدادهم بالنقص اليسير غالبا وكون
هذا القدر من التفاوت مما يتساهل فيه ولا ينظر اليه بل ينزل عدمه منزلة الوجود
حتى كاد ان لا يؤثر عدمه في صدق اللفظ وهذا امر بين ظاهر في العرف والتشكيك
فيه من قبيل الشك في الضروريات وينبه على ذلك ما ذكرنا من ان اهل العرف
يراعون التفاوت اليسير ويبالغون في الاستقصاء والتدقيق اذا ترتب على التحديد
امر مهم يعتنى به وذلك كما لو اجل الغريم قضاء الدين بعشرة ايام ولم يبق من المدة
الا ساعة فانه لا يحل له المطالبة ولا يقدم عليها ولو طالبه كان للمديون ان يعتذر
ببقاء شيء من المدة ولم ينكر عليه احد من العقلاء في هذا الاعتذار وكذا لو قال
السلطان امهلتك في هذه البلدة الى عشرة ايام فان بقيت بعدها قتلتك فانه
لا يجوز له قتله في العشرة وان لم يبق منها الا ساعة او اقل ولو قتله لنسب السلطان
الى الغدر ونقض الامان وكذا الشان في كل امر له خطر وشان فان اهل العرف
في ذلك مجمعون على ترك التساهل والتسامح وانما يتسامحون فيما ليس لهم فيه زيادة
عناية واهتمام كما لا يخفى على من لاحظ عادة الناس وطريقتهم في المعاملات والمحاورات
وبالجملة فلاهل العرف في الاطلاقات مقامان مقام تسامح وتساهل في اطلاق
اللفظ ومقام استقصاء وتدقيق والمعتبر في اثبات الحقيقة العرفية صحة الاطلاق
في المقام الثاني المبتني على ترك التسامح والتساهل اذ لو كان صحة الاستعمال مطلقا
ولو على وجه التسامح والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم ان يكون المجازات
حقائق لان جلها بل كلها افراد ادعائية للمسمى فان القائل رايت اسدا يرمي يدعي
ان الرجل الشجاع فرد من افراد الاسد حقيقة وان للاسد فردين احدهما الحيوان
الصائل المعروف بصفة الجرأة والفرد الاخر الانسان المشارك للحيوان المذكور
في تلك الصفة فيلزم ان يكون الاسد في الكلام المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان

ولما كان

ولما كان صحة الاطلاقات التي اشرنا اليها مبنية على التسامح الذي لا يثبت الحقيقة
لم يجز التعويل عليها في حمل الالفاظ لان الاصل في الاستعمال الحقيقة والحمل على
المجاز موقوف على القرينة والذي يدعي التوسعة في اطلاقات العرف اما ان يدعي
صحتها في غير مقام التسامح والتساهل او ان صحة الاطلاق ولو في ذلك المقام
يقتضي الوضع والنقل او ان الحمل عليها لا يتوقف على ذلك بل يجب القول به وان
كان مجازا وذلك كله باطل لما عرفت من ان الاطلاقات المذكورة انما يصح في مقام
التسامح دون التحقيق وان صحة الاطلاق في مقام المسامحة والادعاء لا يقتضي الحقيقة
ولا يثبت الوضع وانه اذا لم يثبت الوضع للمعنى لم يجز الحمل عليه الا مع القرينة لان الاصل
في الاستعمال الحقيقة وبذلك علم انه لا اشكال في ارادة التوسعة اذا كان اللفظ
موضوعا لما يقتضيها او كانت هناك قرينة تدل على ارادتها فان ذلك خارج عن
محل النزاع قطعا اذ لا كلام في دلالة القرينة ولا في دلالة اللفظ مع القطع بوضعه
للمعنى كما لا يخفى وانت اذا اتقنت هذا المبحث واتممت النظر فيه انكشف لك الوهم وامعنت
فيما ذهب اليه الفقهاء من ارادة التحقيق في مسائل الفروع وكذا اندفاع ما اورده
المتاخرون عليهم من ان التضييق في معاني الالفاظ خلاف طريقة العرف فعليك
بالتامل في هذا المقام فكم قد زلت الاعلام فيه الاقدام ومما يتعطف على هذا
المبحث قول الفقهاء باشتراط الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع والاجارة
والصلح فانهم ادعوا ان اسم البيع وغيره انما يطلق على ما اشتمل على العقد اي الايجاب
والقبول اللفظيين وان ما لا يشتمل على ذلك فليس بيعا ولا اجارة ولا صلحا
وانما هو شيء يشبه تلك الامور لمشاركتها اياها في الغاية المقصودة منها فيطلق
عليه تلك الاسامي مجازا واعترض المتاخرون بان العرف قاض بصحة الاطلاق مع
انتفاء الصيغة فان طريقة الناس في جميع الاعصار والامصار الاكتفاء في معاملاتهم

بالمعاطاة الخالية عن الصيغة وانهم يسمون ذلك بيعا واجارة وصلحا من غير
توقف فيتناوله الادلة الدالة على صحة المعاملات المذكورة وفيه ان اكتفاء
الناس بالمعاطاة وتسميتهم اياه بيعا انما هي في الامور المستحقرة التي لا يعتنى بشانها
كبيع قليل اللبن واللحم والبقل وما يشبه ذلك واما المعاملات الخطيرة كبيع الدور
والخانات والبساتين والحمامات وبيع الجواري والعبيد والخيل الجياد والسلع
النفيسة المثمنة فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطات ولا يعدون المعاطاة في تلك
الامور بيعا ومعاملة فنعلم ان اطلاق البيع مثلا على المعاطاة لتسامح العرف وتساهلهم
في الاطلاقات وقد عرفت ان صحة الاطلاق في مقام التسامح والادعاء لا يقتضي الحقيقة
ولا يثبت الوضع فلا يدخل المعاطاة في عمومات البيع فانها انما تتناول افراد الحقيقة
دون غيرها واعلم انه قد يتوهم ان كل ما يصح الاطلاق حقيقة عند اهل العرف فهو
حقيقة عرفية وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد
يصححون الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم تحقق المسمى في المستعمل فيه مع انتفائه
وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت الحقيقة
العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم العرف
مع العلم بحقيقة الحال وبدونه يجب تقديم علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق
عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فمجاز عرفي وان كان الامر على العكس من ذلك
عندهم نظرا الى اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في ذلك ظ فان العرف محكمة في المفاهيم
والمدلولات دون الافراد والمصاديق ومن هنا يعلم انه لا يشترط في صدق المتوطن
عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط في صدق اسم المكاري
والجمال مثلا تكرار العمل ثلث مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد
المتوطن وارادته فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا

للنية

للنية وان لم يمض عليه المدة المذكورة بل وان فارق المكان عن قصده الا اذا اتى
الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم معها في العرف ولو لم يفارق بعد وكذا الكلام
في الفاظ الصنايع والحرف فانه يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع التشاغل بها بجملة
وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيه ولحقه الاسم وان كان مشتغلا وهذا البحث
ايضا نوع كثرة في المسائل الفقهية يقف عليها المتتبع الماهر ويغفل فيها المتكلف
القاصر والله ولي التوفيق **قوله** ولا ريب في وجود الاخيرتين اي اللغوية والعرفية
اما اللغوية فلوجود مثل الارض والسماء والنار والماء والحر والبرد من المتواترات
التي لا يعقل التشكيك اصلا واستدل عليها بان ههنا الفاظا مستعملة في معان   نعقل في ل
فان كانت هي الموضوع لها كانت حقايق لغوية وهو المط والا كانت مجازات لان
الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكونها مجازات يستلزم وجود الحقايق
المناسبة لان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة والقرينة المانعة فالحقيقة اللغوية
موجودة قطعا واعترض بان المجاز انما يستلزم الوضع ومجرد الوضع لا يقتضي الحقيقة
بل مع الاستعمال وقد يستدل بانها لو كانت مجازات لزم الاحتياج الى القرينة في
استفادة المعاني منها والتالي باطل بالضرورة اذ لا ريب في حصول الفهم فيها من نفس
اللفظ فكذا المقدم وفيه ان ذلك انما يثبت كونها حقايق فاما انها حقايق
لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان لتمدنه بالطبع يحتاج الى الدلالة
على ما في نفسه لسهولته والدال عليه في النفس لسهولته هو اللفظ الموضوع وفيه انه
انما يدل على وجود الوضع وهو لا يستلزم المط واما العرفية فلوجود مثل الدابة
والقارورة والخابية والملك والجن والغائط مما وضع في اللغة لمعنى ثم غلب استعماله
في العرف العام في غيره حتى افاد بغير قرينة وكذا وجود مثل الفاعل والمفعول
والصحيح والمعلول والجوهر والعرض والصغرى والكبرى مما غلب استعماله في العرف الخاص

في غير معانيها الاصلية والباعث على تغيير اللغة امران احدهما ان اللغة لا تفي
بجميع المعاني للقطع بخلو كثير من المسميات عن الاسماء كانواع الروائح ولان
المعاني غير متناهية والالفاظ لتركبها من الحروف المتناهية متناهية والمتناهي
لا يفي بغير المتناهي فربما اضطروا الى التعبير عما لم يوضع له لفظ في اللغة فيحصل
ذلك باختراع الالفاظ واستعمالها في غير معانيها اللغوية وحيث كان اختراع
اللفظ حرجا وخارجا عن قانون اللغة التزموا الامر الثاني اعني تغيير المعنى الى ما اضطروا
اليه وذلك اما بالوضع له كما في المرتجل او العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي مع هجره
كما في المنقول او بدونه الهجر كما في المجاز اللغوي والثاني شدة الحاجة الى التعبير عن
بعض افراد المسمى مع قلة الاحتياج في البعض الآخر فيغلب استعماله في ذلك البعض
ويقل في هذا حتى يتحقق الهجر ويحصل النقل ويلوح من كلام المص وغيره من الاصوليين
في هذا المقام حيث نفوا الريب في ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية وذكروا ان
الخلاف في الحقيقة الشرعية انه لا خلاف فيما عدا الشرعية وهو في اللغوية والعرفية
الخاصة كذلك واما العامة فقد ذكر العلامة في بر تحقق الخلاف فيها من جهة الوقوع
والظاهر انه ممن قال بنفي المجاز كما يحكى عن الاسفراييني بناء على فرعيتها له مع استغناء
الاصل وكلا الامرين فاسد والمخالف في الحكم على تقدير وجوده شاذ وربما توهم
بعض الاخبار بين امتناع العرفية العامة لاستلزامها اتفاق الخلق الكثير على نقل
اللفظ ممتنع عادة وانه لو امكن فالعلم به ممتنع وهي شبيهة بشبهة تحقق الاجماع بعينها وهي
مصادمة للضرورة والجواب عنها في المقامين بقضاء العادة بالامكان والوقوع
مع وجود الداعي والعلم مع التتبع والتصفح وهو ظاهر واعلم ان الحقيقة اللغوية
تنقسم باختلاف طرق العلم بها الى اقسام الاول ما ثبت وضع اللغة فيه بالتواتر
كلفظ الارض والسماء والماء وغيرها وقد شكك فيها بعض الناس بان الالفاظ

بيان طرق العلم بالحقيقة اللغوية

الظاهرة

الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة وصيغة الامر والنهي وصيغ العموم قد وقع
الخلاف والتشاجر فيها مع عظم شهرتها وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها
وايضا الرواة معدودون كالخليل والاصمعي وابي عمرو بن العلاء وابي عمرو الشيباني
ولم يبلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا من تتبع
كلام البلغاء والخلط عليهم جائز والجواب عن هذه الوجوه اجمالا انها تشكيكات
في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا ان من اللغة ما هو متواتر لا يقبل التشكيك
والقدح فيه بما ذكر يجري مجرى شبهة السوفسطائية في انكار الضروريات فلا
يكون مسموعا وتفصيلا بان الضروري قد يخفى على الناس لسبق الشبهة الى ذهنه
وحصول العلم في متواترات اللغة بطريق التسامع وتظافر النقل في الغالب كما في
العلم بوجود البلدان الكبيرة والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف على الورود عن
اهل اللغة بل لا يتعين فيه طريق دون طريق مع ان التحقيق انتفاء التحديد في
التواتر فانه قد يحصل بالعشرة وما دونها وقد لا يحصل بالمائة فما فوقها ولو سلم
فالحاصل من اجتماع اهل اللغة يزيد على العدد المعتبر في التواتر فان عددهم لا ينحصر
في الاربعة او الخمسة كما ظن ويجوز الغلط على الآحاد لا يستلزم جوازه على الجملة
فان حكم الجملة قد يفارق حكم اجزائها وقد ظهر مما اشرنا اليه ان متواترات اللغة
قسمان احدهما ما حصل فيه العلم بتسامع الاخبار وتظافر النقل من دون ان يتميز
فيه طريق عن طريق والثاني ما حصل فيه العلم بتتبع كلام اللغة والرجوع الى الكتب
المدونة واكثر اللغات المتواترة في القسم الاول والعلم فيه اتم واوضح الثاني ما ثبت
فيه الوضع بنقل الآحاد كرواية الخليل والاصمعي وغيرهما وهذا الطريق انما يفيد
الظن اذا عري عن القرائن لان خبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم لاحتمال السهو
والاشتباه والتقصير في التتبع او البناء على اصل فاسد كالقياس في اللغة وتجويز الزيادة

عليها فقد نقل عن المازني ان ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وعن رؤبة وابنه
انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها ونسب الاصمعي الى الخلاعة وزيادة الفاظ في اللغة
وقد روي عن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه
بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اشتهر ورجعت العرب الى اوطانها راجعوا الى
الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى
الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا فقد كثر قدح اكابر الادباء بعضهم في بعض وقدح
البصريين على الكوفيين وعكسه معروف وقد قيل ان اجل ما صنف في اللغة كتاب
العين مع ان جمهور اهل اللغة قد اكثروا من القدح فيه وايضا فان الغالب على اهل
اللغة فساد المذهب وانتفاء العدالة ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب
والوضع اذا تعلق بذلك بعض الاغراض الباطلة فان تحاسد الادباء وتنافسهم
في التقرب من السلاطين والامراء امر ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة
وقد قيل ان العرب الذين شهدوا بموافقة الكسائي انما علموا بمكانه عند الرشيد
فوافقوه ومع ذلك كله فلا ريب في ان نقل الاحاد لا يفيد القطع نعم هو مما يفيد
الظن وهو كاف في المسائل الوضعية وقد توهم بعض القاصرين ان ما ذكرنا
من الخلل في نقل الاحاد يقدح في الحجية والاعتبار زعما منه انه مع ذلك لا يحصل
الظن بصدق الخبر وانه على تقدير حصوله لا عبرة به لان الحجة هو القطع دون
الظن وفساده اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالضرورة حصول المظنة في المسائل
اللغوية من قول اللغوي واخباره خصوصا اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط
وكثرة التتبع كالخليل والاصمعي وابن السكيت وابن الاثير واضرابهم ووجود
الخلل في نقل اهل اللغة احيانا لا يقدح في حصول الظن بصدق اخبارهم كما لا
يقدح وجود الخلل في الروايات في الظن بصدق الراوي مع ان الخلل الواقع

في الاحكام ازيد بكثير مما وقع في اللغة فان وضع الحديث امر محقق لا مرية فيه وقد
صح عن النبي صلى الله عليه وآله انه لما اكثر وامن الكذب عليه قام خطيبا فقال ايها
الناس كثرت علي الكذابة الا من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وعن الائمة
عليهم السلام انهم قالوا لكل منا من يكذب عليه وان الزنادقة والغلاة كانوا يضعون الاحاديث
ويدسونها في كتب الثقات المشاهير من اصحاب الحديث ويريدون بذلك فساد المذهب و
تناقض الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار واما وضع اللغة فليس ذلك امرا
مقطوعا به فانه لم يثبت الا بطريق الاحاد الذي يلزم تكذيبه من تصديقه وايضا
فان النقل بالمعنى الذي هو مظنة التغيير والتبديل كثير شايع في روايات الاحكام
بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل او معدوم كما لا يخفى على المتتبع ومن اسباب
الاختلال في روايات الاحكام بل العمدة فيه هو التقية من اهل الخلاف على ما نطقت
به الاخبار ودل عليه تصفح الاثار وهذا النوع من الخلل معلوم الانتفاء في نقل
اللغة واذا لم يكن الخلل الكثير الواقع في روايات الاحكام قادحا في حصول الظن فعدم
قدح القليل بطريق اولى واحرى ومتى جاز التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد
في الاحكام جاز التعويل عليه في اللغة ايضا لان الاحكام اصل بالقياس الى اللغة التي
هي من الموضوعات والاكتفاء بالظن في الاصل يستلزم الاكتفاء به في الفرع والا
لزم زيادة الفرع على الاصل ولما عرفت من كثرة وجوه الخلل في روايات الاحكام وقلتها
في نقل اللغة ومن المعلوم انه كلما كان وجوه الخلل في النقل اكثر كان الظن الحاصل
منه اضعف وكلما كان الخلل اقل كان الظن اقوى وجواز التعويل على الاضعف يقتضي
جواز التعويل على الاقوى وايضا فان امر الاحكام اشد واعظم من اهل اللغة ولذا
ترى ان من نفى حجية خبر الواحد في الاحكام كالسيد المرتضى وابن ادريس وغيرهم قد
وافق على الحجية وليس ذلك الا لان الاهتمام باللغة ليس كالاهتمام بالاحكام وان

الامر فيها اهون منه في غيرها وجواز العمل بالظن فيما الامر فيه خطر واهتمام يقتضي
جواز العمل به فيما ليس بتلك المثابة والحاصل ان جواز التعويل على خبر الواحد
في الاحكام التي هي الاصل المعتني به مع كثرة تطرق الخلل الموجب لضعف الظن
فيه يقتضي جواز التعويل عليه مع انتفاء ما يوجب الضعف في اللغة التي يتفرع
وجوب معرفتها على معرفة الاحكام ويتسامح فيها ما لا يتسامح في الاحكام وذلك
ظاهر ويدل على حجية الظن في اللغة ايضا اجماع العلماء على اعتبار الظن في موضوعات
الاحكام الشرعية فان الاصوليين ذهبوا الى ان الحجة هو ظن المجتهد الجامع لشرائط
الفتوى في الاحكام وموضوعاتها والاخباريين انما منعوا عن العمل بالظن في نفس
الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن في الموضوعات مجمع عليه وقد حكى جماعة
من الاصحاب منهم المرتضى الاجماع على ان الظن يقوم مقام العلم ويسد مسده في كل
موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه وايضا فان الحاجة ماسة الى قبول خبر الواحد
في اللغة لتوقف الاحكام عليها وانسداد باب العلم في كثير منها ومع ذلك فلو كان
العلم باللغة مكلفا به لزم تكليف ما لا يطاق او سقوط التكاليف المبنية على
ما يتعذر فيه العلم على كثرتها وحيث ان التكليف باق مع انتفاء العلم فالحجة هو الظن
قطعا ومما يدل على حصول الظن وحجيته معا اطباق علماء الامصار في جميع الاعصار
على الحجية والاعتبار من دون توقف ولا انكار فان المفسرين والمحدثين وعلماء
الاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا
في وضع اللغات وتعيين معاني الالفاظ يتمسكون باقوال اللغويين ويعتمدون
عليها ويراجعون الكتب المدونة في اللغة قد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم
حتى انهم في مقام التخاصم والتنازع في اللغة اذا استند احدهم الى نص لغوي يوافق
مقالته التزم به خصمه او عارضه بنص اخر يقابله ولم يقل هذا خبر واحد لا يفيد

الظن

الظن وعلى تقدير افادته الظن فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان
حصول المظنة والحجية معا من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم
لما امسكوا عن النكير ولا ظهر واما عندهم من الخلاف او التوقف فان العادة قاضية
بذلك في مقام التشاجر والتنازع ولقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا عما
ذكرنا من القبول والاذعان او الاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع
وبالجملة فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر بين كفلق الصباح فيه غنى عن
البيان وابلغ في جلية الشان فيه من اقامة الحجة والبرهان وناهيك في ذلك تصدي
الاكابر والاماثل لجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب
المشهورة والمؤلفات المعروفة ولما فعلوا ذلك الى الان يكون الكتب المؤلفة في هذا الفن ذلك في
مرجعا لمن بعدهم من العلماء ومنهلا لمن ياتي من الفضلاء والادباء لياخذ منها
ويصدروا عنها المقصد الاقصى والغرض الاسنى في التصدي لهذا الجمع والتاليف
هو شرح القران والحديث وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة
على ما صرحوا في خطبهم ومفتتح كتبهم ودل عليه اطرائهم في وصف علم اللغة وفضله
ومزاياه وخصائصه فانها باسرها راجعة الى امر واحد هو تيسر فهم الكتاب والسنة
لهذا الفن ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبد الله والمازني وقطرب وابي عبيدة
وابن قتيبة والبستي والهروي وابن الاثير وغيرهم على ايراد غرائب القران والحديث
او غريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض الاصلي في اللغة بهذا
المقدار وانتفاء الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتاتى
على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول بحجيته والا
لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء
في تاليفه وتدوينه ضايعا مع ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان

الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة
ينقل عن الائمة ولا عن غيرهم من التابعين انكار اصلا ولم يرد عنهم ما يقتضي الحث
على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من تتبع الاخبار واعلم انه اذا
تعارض النقل عن اهل اللغة فالواجب طلب المرجح والعمل بالراجح ويحصل الترجيح بالعدالة والكثرة
وكثرة التتبع لكلام العرب والممارسة لفنون الادب وغلبة الضبط وقلة الخلط
بين الحقيقة والمجاز كما اتفق لكثير من المتاخرين وقرب العهد من العرب او كون
الناقل عربيا وان غلب عليه اللحن والتغيير فان حفظ الاصل يعين على التكميل وغير
ذلك مما يوجب قوة الظن فان تساويا فالاقرب وجوب تقديم الاثبات على النفي و
والبناء على الاعم مطلقا او من وجه كما في لفظ الصعيد والغناء فان اهل اللغة اختلفوا ١
في ان الصعيد وجه الارض مطلقا او خصوص التراب وفي الغناء انه الصوت المطرب او
ترجيع الصوت فنقول الصعيد وجه الارض مطلقا والغناء الصوت الذي فيه ترجيع
او طرب وذلك لان ما يدعيه النافي شهادة على النفي ومرجعها الى عدم الوجدان
بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود وقد ادعاه المثبت فيصدق وكذا عما
يقال ان الواجب في صورة التعارض الاخذ بما اتفق فيه القولان وترك ما اختلفا
فيه لان اللغة توقيفية والتعارض يوجب التساقط فلا يحصل التوقيف وفيه
انه قد حصل بقول المثبت وقول النافي لا يصلح للمعارضة كما عرفت واعلم انه لا يشترط
الايمان والعدالة في نقل اللغة كما اعتبر في نقل الاحكام لما مر من ان الغالب على
اهل اللغة فساد المذهب وفقد صفة العدالة فلو اشترط فيها وجود الوصفين لزم
عدم جواز التعويل على النقل الا في النزر القليل وهو في قوة القول بعدم اعتبار الفائدة
النقل في اللغة وايضا فان الاجماع يدل على اعتبار خبر اللغوي ونقله وان كان فاسد
المذهب او فاسقا بجوارحه ما لم يعرف بتعمد الكذب اذ لم يعهد من العلماء في الاعصار

واللاحق

واللاحق في قول اللغوي لاجل ذلك ولكن لقضاء الضرورة وانسداد باب العلم كان
فساد المذهب لا يمنع ظن الصدق وكذا الفسق بغير الكذب فتامل الثالث الترديد بالقرائن
من غير ان يصرح بوضع اللفظ للمعنى كما في الاطفال يتعلمون اللغات وكذا اهل لغة
يتعلمون لغة اخرى كالعجمي يتعلم العربية فان تعلم هؤلاء انما يكون بالترديد لا
التصريح بالنسبة الى من لا يعلم شيئا ثم ان الترديد اما ان يكون من اهل اللسان اي
من الذين يستشهد بكلامهم ويعتد باستعمالهم كالعرب الفصيح او من غيرهم ممن له
اطلاع على اللغة ومعرفة بها وان لم يكن من اهلها وكل واحد من القسمين ينقسم الى قطعي
وظني اما الاول فمناط القطع والظن فيه كثرة الاستعمال والترديد وقلتهما سواء
حصلا من متعدد او واحد اذ ربما يحصل القطع فيه من ترديد الواحد اذا بلغ الترديد
منه مرتبة الخبر الناشي عن اعتقاده فان المفروض كونه من اهل اللسان ولا ريب انه
اذا اخبر احدهم بان هذا اللفظ موضوع لكذا وعلمنا بانه انما اخبر عما يعتقده فانه يحصل
لنا العلم بوضع اللفظ من خبره ذلك وكذا ما هو بمنزلته وربما لا يحصل القطع من
المتعدد وذلك اذا كانت الاستعمالات الصادرة عن المجموع اقل من الاستعمالات التي
حصلت من الواحد وهذا القسم من الترديد هو مستند اوائل اهل اللغة فانهم انما
حصلوا وضع الالفاظ من مخالطة اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم ولم يكونوا يسئلونهم
عن الوضع فيخبرونهم بذلك ولئن كان ففي غاية القلة والندرة وحيث ان مخالطة العرب
وتتبع استعمالاتهم قد يوجب العلم بالوضع لكثرة الاستعمال والترديد بالقراين وهو
الاغلب وقد لا يؤدي الى العلم وانما يحصل منه الظن لقلة وقوع الامرين تراهم يحكمون
بوضع بعض الالفاظ ولا يتوقفون فيه ويدعون الظهور في البعض الاخر ولا يحكمون
بالقطع بل ربما اظهروا التردد والاشكال والاولان حجة دون الثالث كما لا يخفى
اما الثاني فحصول القطع فيه يتوقف على امرين الاول كثرة الاستعمال والترديد بحيث

بل ربما امكن ان يدعى ان الزيادة لتحصيل القطع
حصل بعد الترديد بالقرائن
ولم تعرض لذلك ...

فى القسم الاول والثانى كثرة المستعملين والمرددين بحيث يتحقق بهم التواتر لو اخبروا
وذلك لان اقصى ما هنالك ان الترديد الواحد فى قوة اخباره الناشى عن اعتقاده
فكما ان اخباره بالوضع لا يفيد القطع فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الخبر والترديد
ههنا فرقا بينا فان الظاهر من الاخبار البناء على العلم واليقين بخلاف الترديد بالقرائن
فانه ربما يكون لثبوت الوضع عند المستعمل بالنقل وغيره مما يفيد الظن فيتسع
فيه دائرة الاحتمال وبذلك يضعف الظن الحاصل فيه ودعوى ان الترديد مثلهم
فى القطع كالاخبار فى حيز المنع ولو سلم فالظهور فيه ليس كالظهور فى الخبر قطعا
فان قيل قد ذكر جمع من محققى الاصول ان طريق الترديد بالقرائن قطعى وهذا
بناء على ما ذكرتم من التقسيم لا يقال لعل المراد ان الترديد من جملة الطرق قطعا كالتواتر
والاحاد لا انه مما يفيد القطع لانهم قد ذكروا ذلك فى الجواب عن حجة النافين
للحقيقة الشرعية وقد اخذ فيها المستدل ان طريق الاحاد لا ينفع لعدم افادته
القطع فلو كان الترديد ظنيا كان كالاحاد فلا يستقيم الجواب المذكور قلنا المراد
ان الترديد بالقرائن مما قد يفيد القطع ويحصل به العلم بوضع اللفظ وهذا القدر
كاف فى صحة النسبة الى القطع فى قولهم طريق قطعى والغرض منه انه ليس من قبيل
الاحاد الذى لا يفيد الا الظن على ما زعم المستدل وليس المراد ان طريق الترديد
لا يكون الا قطعيا كالتواتر كيف وقد علمت ان الترديد قد لا يفيد الا الظن او
ومع ذلك فلا يمكن ان يدعى فيه القطع مطلقا واعتبار الانتهاء الى القطع فيه اصطلاحا
مع بعده يقتضى خروج الظنى منه عن طرق الوضع نحو وخبر عن الترديد بهذا القيد
وعدم دخوله فى التواتر والاحاد قطعا مع ان الظاهر كونه من جملة الطرق فان
الظن الحاصل منه لا يقصر عن الظن الحاصل من خبر الواحد بل قد عرفت انه ربما كان
بمنزلة الخبر فى قوته واعتبار الخبر مع ذلك دونه تحكم محض على ان اعتبار القطع

فى مفهوم

فى مفهوم الترديد بالقرائن يقتضى ان يكون قولهم وهذا طريق قطعى بمنزلة ان يقال
ان هذا الطريق القطعى طريق قطعى ولا فائدة فى هذا الحمل اصلا **الرابع** الاستقراء
وهو العمدة فى تحصيل اللغة والمطالب الادبية وهو قد يكون قطعيا كما فى رفع الفاعل
ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة وقد يكون ظنيا كما فى اكثر المسائل التى
اختلف فيها علماء العربية ولا يشترط فى القطعى كونه تاما كما ظن لانا نقطع برفع
الفاعل ونصب المفعول وليس الاستقراء فيهما بتام كيف ولو اشترط التمام لزم امتناع
حصول القطع بواسطة الاستقراء اذ لا حصر لاستعمالات العرب مع ان علماء العربية
كثيرا ما يدعون القطع فى المسائل ولا مستند لهم سوى الاستقراء وايضا فانا نفرق
نفرق بالضرورة بين رفع الفاعل والعطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار
وليس الا للقطع بالاول دون الثانى والفرق بين هذا الطريق وما قبله ان الاول
لمن لا يعلم شيئا من اللغة وهذا للعالم باصل اللغة الطالب للزيادة فيها وربما ظهر
من بعضهم ان الترديد اعم من الاستقراء وما تقدم فى الترديد من الاقسام والاحكام
مبنى على هذا الاصطلاح والامر فيه هين اذ لا مشاحة فيه **الخامس** طريق اللزوم
وهو الاستدلال على الحقيقة اللغوية بانتفاء لازم المجاز كوجود العلاقة المصححة
والقرينة الصارفة كما اذا استعمل اللفظ فى اللغة فيما ليس بينه وبين المعنى الذى
وضع له شيء من علائق المجاز فان ذلك يقتضى ان الاستعمال على وجه الحقيقة اذ
العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها انتفاء المجاز لان انتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم وانتفاء المجاز يستلزم ثبوت الحقيقة لانحصار الاستعمال الصحيح
فى الحقيقة والمجاز فاذا انتفى الثانى منهما ثبت الاول قطعا ومثل هذا فهم اهل
اللغة من اللفظ المستعمل معنى من غير ان يكون هناك قرينة تدل عليه وذلك كما لو
قال الرجل لغلامه ائتنى بكذا وسمى له شيئا مقتصرا عليه فاتى به فانه يدل على ان

الادبية

اللفظ حقيقة في ذلك اذ لو كان مجازا لتوقف الفهم منه على نصب القرينة الصارفة
كما هو شان المجاز وحيث لم يتوقف عليها كما هو المفروض فهو حقيقة في المعنى لانتفاء
الواسطة كما عرفت **السادس** وجود علامات الحقيقة كالتبادر وصحة الاثبات
وعدم صحة السلب في استعمالات اهل اللغة ويحصل العلم بوجودها في اطلاقاتهم
من استقراء ما يحكى عنهم من المخاطبات نظما ونثرا وربما يحصل من النقل والاخبار ايضا
وهو قليل **السابع** استنباط العقل من النقل كما يقال ان الجمع المحلى باللام حقيقة
في العموم لدخول الاستثناء فيه لاى فرد يراد والاستثناء هو اخراج ما لولاه لوجب
الدخول ولازم ذلك ان كل فرد من افراد الجمع المحلى مما يجب دخوله لولا الاستثناء
ولا يجب دخوله فيه الا والا اللفظ متناول له بالوضع وهو معنى العموم وكما يقال الخمر
في اللغة ليس مقصورا على المتخذ من العنب لانه قد جاء في اللغة موصوفا بهذا الوصف
والاصل في الوصف هو التخصيص والاخراج او انه قد استثنى منه التمري والاصل
في الاستثناء الاتصال فعلم ان الخمر نوعا اخر غير المتخذ من العنب ومن هذا القبيل
استدلال الفقهاء بصحة الحمل في القضايا الكلية الواردة في كلام الفصحاء على ان
المحمول موضوع لما يعم الموضوع او يساويه فانه يقال انه قد ورد في اللغة حمل احد
المفهومين على الاخر كليا والحمل كليا لا يصح عقلا الا اذا ساوى المحمول الموضوع او كان
اعم منه فعلم انه لم يوضع لما هو اخص لا يقال هذا كله تمسك بالادلة العقلية في
المطالب الوضعية التى لا مدرك لها سوى النقل على ما صرح به لان الحجة في ذلك كله النقلية ل
هي المقدمات النقلية وما يلزمها من اللوازم اليقينية البينة اللازم لها ولوازم
النقليات حجة في المطالب الوضعية لان حجية الملزوم تستلزم حجية اللازم قطعا
والا لزم بطلان اللزوم وانفكاك اللازم عن الملزوم مع ان الممتنع في الوضعيات هو
الدليل العقلي المحض كما صرح به وهذا لا يقتضي انحصار الدليل في النقل المحض كيف

والنقل

والنقل لا يستقل بالدلالة في شيء من المطالب بل لا بد في ذلك من حكم العقل ونظره
وما قيل من ان معرفة اللغة اما بالنقل البحت او بمعونة من العقل فالمراد منه انها اما
بصريح النقل كما يقال هذا موضوع لذلك او بانضمام مقدمة عقلية كما في غيره وان
كان للعقل دخل في كلا القسمين كما لا يخفى **الثامن** الاستصحاب وهو ان يثبت الوضع
للمعنى عرفا فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وهذه طريقة معروفة في الاصول
وقد بنوا عليها كثيرا من المطالب الوضعية كوجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب
والنهي للتحريم وغير ذلك مما سياتي في محله ان شاء الله تعالى وطريقة معرفة الحقيقة بيان طريقة معرفة الحقيقة العرفية
العرفية وجود علامات الحقيقة وامارتها وهي ثلثة الاولى التبادر وهو فهم المعنى
من اللفظ مع التجرد عن القرينة او قطع النظر عنها وانما كان ذلك علامة الحقيقة
لان استفادة المعنى من اللفظ اما ان يكون لمناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى
يقتضي الانتقال من اللفظ اليه كما ذهب اليه بعض الناس اولا وعلى الثاني فلا بد من
الوضع لان الفهم بدون الوضع والمناسبة مستحيل قطعا لعدم الربط بين اللفظ والمعنى
على هذا التقدير وح فاما ان يستقل الوضع بافادة المعنى المراد ولا يتوقف على الصارف
عن غيره وذلك لان الوضع له وهو الحقيقة او لا يستقل بل يكون موقوفا عليها لان
الوضع ليس له بل لما يناسبه وهو المجاز ولما كان القول بالدلالة الذاتية باطلا
كما مضى مشروحا وكان المفروض هنا حصول الاستفادة من مجرد اللفظ بدون توسط
القرينة كان السبب في فهم المعنى وضع اللفظ له فيكون حقيقة والاعتراض عليه من وجوه واعترض
الاول ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة
الوضعية على ما صرح به فهم المعنى من اللفظ عند الاطلاق بالنسبة الى من هو عالم بالوضع
فلو كان العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكرتم لزم الدور وجوابه انا لا نم توقف
الفهم في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى وفهمه

من اللفظ المجرد قطعا لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم لاشتهارها
لا يقتضي العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ اما
ان يكون بتعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني فالسبب
في الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول
الامرين واما اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى موقوف على
العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم
بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه في صورة نادرة هي كون الوضع تعيينيا والاستعمال
قبل حصول الغلبة والاشتهار نعم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع
اما اذا كان الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فظ واما اذا كان
بالغلبة والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما
وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى الثاني فالسبب القريب
في الفهم وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فيه فرع التعيين كان
التعيين سببا بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط
الدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم كما ظن كيف
والقول باعتبار العلم مع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع
له وكون التبادر علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه لا خلاف فيه اصلا
فلم يبق الا القدح في توقف الدلالة على العلم وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة
اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق السبب
بالسامع فان وضع اللغات متحقق ولا يفهمها كل احد وكان الذي اعتبر العلم انما
اراد هذا التعلق الذي هو بمنزلة نظر الى ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول الفهم
وهذا انما لا اعتبار عليه الثاني النقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه ولا يتبادر شيء

منها

منها الى الذهن وجوابه ان التبادر انما جعل علامة للحقيقة والعلامة انما يلزم فيها
الاطراد دون الانعكاس فلا يلزم من عدم التبادر بها انتفاء الحقيقة والتحقيق ان
التبادر متحقق في المشترك فانه انما يتوقف على القرينة في تعيين المراد منه لا في فهم
المعنى وقد عرفت ان الارادة خارجة عن الدلالة وبهذا يحصل الجواب لما ورد النقض
على دليل المجاز اعني عدم التبادر كما يظهر من بعض الاصوليين لكن الحق ان علامة
المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر لتحققه في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما
وضع له فانه لا يتبادر منه المعنى في محل الحاجة الى العلامة مع انه حقيقة بنص اهل
اللغة ومنهم من جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير ليدخل المشترك فانه يصدق
على كل واحد من معانيه انه لا يتبادر غيره وان لم يتبادر هو وفيه ان دخول
المشترك لا يتوقف على ذلك لتحقق التبادر فيه كما عرفت وايضا فان اللفظ الموضوع
لمعنى اذا استعمل في غيره قبل اشتهاره فيه فانه يصدق عليه انه لا يتبادر منه غيره
مع انه مجاز قطعا وقد ظهر من ذلك ان علامة الحقيقة والمجاز ليس تبادر المعنى
وعدم تبادره ولا تبادر الغير وعدمه بل تبادر المعنى وتبادر غيره وان النقض بالمشترك
مندفع مطلقا سواء اورد على الحقيقة او على المجاز فتامل الثالث النقض بجزء المعنى
ولازمه فانه يتبادر من اللفظ المجرد عن القرينة وليس حقيقة فيه بل في الكل والملزوم
وجوابه ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ الموضوع بلا واسطة غيره وفهم الجزء واللازم
انما يحصل بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا باعتبار الارادة في الدلالة انتفت الدلالة
في الجزء واللازم راسا لانهما على هذا القول انما يفهمان غير مرادين ويرادان غير مفهومين
الرابع النقض بالمجاز المشهور فان المتبادر منه هو المعنى المجازي ولذا كان الحمل على
الحقيقة فيه محتاجا الى القرينة وجوابه ان الشهرة في المجاز المشهور قرينة المجاز على
ما صرحوا به فافهم ثم قالوا لا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج

الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف غيره وقيل في
كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى
ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الحد لا يحتاج معه الى ملاحظة
الشهرة كان حقيقة قطعا ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة
للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى القرينة بزوال
حكمها وارادة المعنى الحقيقي من المجاز المشهور انما يفتقر الى هذه القرينة لا الى قرينة
الفهم والدلالة كما في المجاز والمنافي للحقيقة هو الاحتياج الى القرينة في الفهم والدلالة
ففي المجاز المشهور كل من الحقيقة والمجاز يفتقر الى القرينة الا ان بين القرينتين
فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به زوال
المانع عنها هذا والحق ان المجاز المشهور ليس بثابت وان كان مشهورا لان في
الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر معه المعنى كان حقيقة كما اعترف به والا لم يؤثر
في فهم المعنى وان التفت السامع اليه كما يحكم به الوجدان ووجود شهرة فهم بها
المعنى مع الالتفات والملاحظة لا بعينها مجرد فرض لا تحقق له الثانية من علامات
الحقيقة عدم صحة السلب عكس المجاز فان علامته صحة السلب وذلك كما في الانسان
يطلق على البليد ولا يصح سلبه عنه والحمار يطلق عليه ويصح سلبه فالاول حقيقة
والثاني مجاز والوجه في ذلك ان وضع السالبة الحملية لسلب المحمول عن الموضوع
في نفس الامر فلا يصح استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك فلو اطلقت في
المحمول عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان عدم صحة السلب انما
يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فان المجازي يصح سلبه قطعا فلو كان
العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب لزم الدور ومثله الكلام في صحة
السلب فانه انما يعلم اذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلو كان العلم

بذلك

بذلك موقوفا على صحة السلب لزم الدور وبتقرير اخر ان اريد بالمعنى الذي
يصح سلبه او لا يصح جميع المعاني حقيقية كانت او مجازية فلا ريب في فساد الحكم بالتجوز
او عدمها وان اريد منه المعنى الحقيقي خاصة فهو دور ظاهر وايضا فان اللفظ المستعمل
في الجزء او اللازم المحمول كالانسان في الناطق والكاتب لا يصح نفيه وهو مجاز واجيب
عن الاول من وجهين احدهما ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف على الاطلاق
اي في الكلام المجرد عن القرينة وح فلا دور ولا اشكال وذلك لانه اذا صح
في العرف ان يقال للبليد ليس بحمار مع تجرد الكلام عن القرينة المعينة للمراد علم
ان الحمار لم يوضع لما يتناول البليد والا لم يصح سلبه عنه الا بقرينة واذا لم يصح
في العرف ان يقال له ليس بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع لما يتناوله
والا لصح سلبه عنه من غير قرينة وذلك واضح وثانيهما ان المراد من صحة السلب
صحة سلب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم
بالنفي ولا خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور في العلامة وتوضيح ذلك انا نعلم ان
في اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق فان اطلاقه عليه انما
هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس الامر فيقال البليد
ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس الامر فيكون مجازا فيه اذ لو كان حقيقة لكان
البليد حمارا اي حيوانا ناهقا في نفس الامر والمفروض خلافه واذا عرفت معنى صحة
السلب الذي هو علامة المجاز تبين لك المراد من عدم صحة السلب الذي هو علامة
الحقيقة وقد اجيب في المشهور عن هذا الاعتراض بوجهين احدهما ان سلب بعض
المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة ايضا لزم الاشتراك
المرجوح بالنسبة اليه والثاني ان الدور انما يلزم لو اطلق اللفظ لمعنى ولم يعلم انه
حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد

ولم يعلم اى المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفى المعنى الحقيقى عن المورد ان
المراد هو المعنى المجازى فيعلم ان اللفظ فى هذا المحل مجاز وفيهما نظر اما فى الاول
فلانه تمسك باصل الاستعمال والمقصود اثبات الحقيقة والمجاز بالامارات والعلامات
على ان ذلك انما يندفع به الدور فى علامة المجاز اعنى صحة السلب بناء على انه قد
يعرف بها كون اللفظ مجازا فيما استعمل فيه بعد العلم بانه فى المسلوب حقيقة بنص
اللغة او بعلامة اخرى واما الدور فى علامة الحقيقة فلا يندفع به اذ لا يتحقق العلم
بعدم صحة سلب بعض المعانى الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونه منها والمفروض حصول
العلم به فى العلم بعدم الصحة فالدور باق لم يندفع واما فى الثانى فلان العلامة
انما تطلب فى مقام الشك فى الوضع والتردد فى ان اللفظ المستعمل فى المعنى حقيقة
او مجاز واما مع العلم بان اللفظ حقيقة فى هذا المعنى مجاز فى الاخر فالحاجة الى
العلامة منتفية قطعا اذ مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لكونها
الاصل وبدونها يكون امتناع الحقيقة قرينة للحمل على المجاز وليس هذا من العلامة
فى شيء والا لزم ان يكون كل قرينة علامة مع انه ذلك لو صح لاقتضى ان يكون كل
من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى
الحقيقى علامة المجاز وصحة سلب المعنى المجازى علامة الحقيقة وعدم صحة السلب
بالعكس وهم لا يقولون بذلك فانهم خصوا صحة السلب بالمجاز وعدمها بالحقيقة
وعن الثانى بان ذلك انما يتجه لو كان المراد صحة السلب باعتبار حمل الشيء على ما هو
مغاير له كما فى قولك زيد ليس بحمار اذا اردت به سلب مفهوم الحمار عن ذات زيد
اما لو اريد صحته باعتبار حمل الشيء بهو هو كما تقول البليد ليس بحمار اى مفهوم
البليد ليس هو مفهوم الحمار او باحد الاعتبارين من الحمل على النفس او المغاير فان
ذلك لا يتجه اصلا لان علامة الحقيقة على هذا التقدير عدم صحة السلب بكلا الاعتبارين

اوباعتبار

او باعتبار الحمل على النفس فقط وانها لم توجد فى صورة استعمال اللفظ فى جزء المعنى او لازمه
لامتناع حمل الكل والملزوم عليهما بهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار الاخر ويمكن
ان يقال ان العلامة عدم صحة السلب بمعنى الحمل على المغاير لكن لا مطلقا بل باعتبار
الاتحاد مع المستعمل بحسب المفهوم وح فلا اشكال فى صحة العلامة بذلك الاعتبار
ايضا ولا يذهب عليك ان هذا النقض لو صح فلا يقتضى سقوط اثر هذه العلامة
بالكلية بل فيما اذا تحقق التصادق بين المعنى المسلوب والمستعمل فيه اذ لا اثر
فى صحة العلامة مع تباين المعنيين وح فيمكن الجواب بتخصيص العلامة ايضا
لكنه خلاف المعروف من القوم فلا تغفل **الثالثة** الاطراد وهو ان يكون
المعنى الذى لاجله جاز الاستعمال فى مورد يجوز الاستعمال فى كل ما شاركه فى
ذلك المعنى كالعالم الصادق على زيد لعلمه صدق على كل ذى علم لذلك كذا قيل
وفيه نظر لان المجاز قد يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فقط
واما على القول بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد
فى نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز
بالكلية نعم عدم الاطراد وهو ان لا يستعمل اللفظ لوجود معنى فى محل فلا يجوز
استعماله فى اخر مع وجود ذلك المعنى منه علامة المجاز لدلالته على ان المصحح فى
الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممتنع لعدم انفكاكه
عن الاذن فى الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع
لا يقال لعل القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد
لا اصل الاطراد وح فلا يرد الاعتراض بان المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب
اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالوضع الذى هو سببه
اذ بدونه يجوز العقل كونه اتفاقيا غير واجب فلو كان العلم بالوضع موقوفا على

العلم بوجوب الاطراد على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم الدور واعترض
على الحكم بان عدم الاطراد علامة المجاز بان السخي يطلق على غير الله تعالى الجواد
وانه جواد ولا يقال له السخي وكذا الفاضل يطلق عليه للعلم والله تعالى عالم ولا
يقال له فاضل والقارورة يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن
والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة والجواب ان الامتناع في الاولين
لمنع الشرع لكون اسماء الله تعالى توقيفية او اللغة بناء على ان السخي اسم للجواد
الذي من شانه البخل والفاضل للعالم الذي من شانه الجهل وفي الاخير لنقله في
العرف العام الى المعنى الخاص اي المتخذ من الزجاج قيل وقد يعرف المجاز بجمعه على
صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة وجرد لا تدل انه لا يكون
متواطئا فيهما فاما مشترك او حقيقة ومجاز والاشتراك مرجوح بالنسبة الى
المجاز فيتعين المجاز مثاله الامور جمعا للامر بمعنى الفعل ويمتنع فيه اوامر الذي هو
جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه بالاتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز
قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد وبالتزام تقييده فلا يستعمل في ذلك
المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل وبكون اطلاقه لاحد مسميه متوقفا
على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال مكر الله ابتداء وفي الجميع نظر اما
في الاول فلانه عكس باصل الاستعمال وليس من العلامة في شيء ولو كان فلا اثر
لاختلاف الجمع اذ بعد ان المجاز يقتضي الحمل عليه كلما دار اللفظ بينه وبين الاشتراك
سواء الجمع وعدمه واما في الثاني فلان التقييد غير ملتزم فيما ذكر ولا في غيره من
المجازات فانه يصح ان يقال او قدوا العدو نارا اطفاها الله تلك النار قال الله او قدوا العدو ل
تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقال واخفض جناحك لمن اتبعك من
المؤمنين نعم لا بد في المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى قيدا فلو اريد ذلك لحق

ان يقال

ان يقال التزام القرينة مكان التزام التقييد واما في الثالث فلمنع التوقف وعدم
تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تعالى افامنوا مكر الله ولا يامن مكر
الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف غلبة الاستعمال على هذا الوجه وندرة
خلافه فلا يتوجه ما ذكر لكن في دلالة الغلبة على المجازية نظر واعلم ان المجاز
كالحقيقة قد يعرف بالضرورة من اللغة كالاسد في الشجاع واليد في النعمة والغيث
في النبات والاصابع في الانامل وبنص اهل اللغة على انه مجاز كان يصرحوا باسمه
او حده او خاصته وقد يشكل التميز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان
الاكثرين خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا
اذ لم يصرحوا بالاسم ولا بالحد والخاصة الا نادرا لكن الظاهر انهم متى قالوا الاسم
لكذا فانما يعنون به الحقيقة واذا قالوا انه يقال لكذا وقد يطلق على كذا وجاء
او يجيء لكذا فانما يعنون به المجاز وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما يذكرونه
في العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر
وكذا كون الجميع مجازات وهو قريب ثم اعلم ان بعض الناس ذهب الى ان اللغة
تثبت بالقياس اذا كان بين الاصل والفرع جامع يصلح للعلية كتسمية النبيذ
خمرا الحاقا له بالعقار بجامع مشترك هو التخمير للعقل وكذا تسمية اللائط زانيا
والنباش سارقا لجامع الايلاج المحرم والاخذ بالخفية واستدلوا عليه بدوران
التسمية مع المعنى وجودا وعدما وبقياس اللغة على الاحكام واجاب الجمهور عن ذلك
بان الدوران منقلب وحكم الاصل في القياس باطل ولو سلم فهو قياس مع الفارق
لان المستند هناك هي الادلة الشرعية وهي ههنا مفقودة وسيجيء لهذا زيادة
تحقيق في مسائل الدوران ان شاء الله تعالى قوله واما الشرعية ففي وجودها
خلاف والحق وجودها اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى مخاطب جاهل

بيان طرق معرفة المعنى المجازي

وبيان التمييز بين المعنى الحقيقي والمجازي في كتب اللغة

على ما يفهم منه المخاطب حال الصدور الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام
الى المخاطب تفهيمه المعنى والدلالة به على ما هو المقصود والمراد ومن المعلوم ان ذلك
انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل
عليها تحصيلا للغرض وصونا لكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على ما لا يفهم
المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل
وانزال الكتب هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ليبين لهم وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب الحكماء قوما بخطاب ويريد منهم خلاف
ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم
منها حال الخطاب فتكليف الغائب والمعدوم انما يعلم بحصول فهم الحاضر المخاطب مع
ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين
الحاضرين وذلك لانه ان لم يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف فاما ان يكون الحاضر
تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات
بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحهم وعرفه وكلا الامرين باطل
اما الاول فلان تكليف الحاضر يحصل فهم الغائب والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن
من المعرفة ولزوم التكليف بالامور المتناقضة واما الثاني فلاشتراك التكليف
واتحاده في جميع الازمنة باجماع المسلمين بل الضرورة من الدين ولما ورد من ان حلال
محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب في النصوص المتواترة
ولما يلزم من الهرج والفساد الظاهر بتغير العرف وعدمه واختلاف الاصطلاحات وعن
الصادق عليه السلام ان حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة
او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض واحدة

يسئل

يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون
به وحيث كان التكليف مشتركا بين الحاضرين والغائبين مختصا بالنسبة الى الجميع
ولم يكن الحاضر مكلفا بتبع فهم الغائب وتحصيله كان الغائب مكلفا بتحصيل فهم
الحاضر لا محالة وكان تكليفه ابدا تحصيلا من ترتيب مقدمتين احديهما ان هذا
الحكم المعين هو حكم الله في حق الحاضر والثانية ان حكم الله في حق الحاضر هو
حكم الله في حقه لينتج ان هذا الحكم المعين هو حكم الله في حقه والمقدمة الثانية
مما لا ريب فيه لما عرفت من اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعمدة
اذن تحصيل فهم الحاضرين وبيان الطريق الى ذلك ليصح الحكم في المقدمة الاولى
ايضا ويتم الاستدلال بالقياس المذكور وذلك قد يكون معلوما كما في الالفاظ
الباقية على معانيها الاصلية التي لم يعرضها التغير والنقل في الشرع او العرف
كلفظ الماء والارض والتراب وغيرها وقد يكون مشتبها لبعد العهد واحتمال
النقل والتغير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الالفاظ المستعملة في الخطابات
الشرعية اربعة اقسام الاول ان يكون المعنى المتفاهم منه حال الخطاب هو المعنى
المفهوم منه عندنا لم يحصل فيه نقل ولا تغير وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة في
الاستعمالات الثاني ما يكون المعنى المفهوم منه حال الصدور مغاير الما يفهم منه
عندنا كالرطل والاوقية والدرهم ونحوها فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمن
الصدور كانت موضوعة لما يغاير المفهوم منها في هذا الزمان الثالث ما ثبت له
عندنا معنى معلوم ولم نعلم ان معناه في زمان الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة
الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقايق في معانيها المخصوصة
بحسب العرف وقد حصل الشك في كونها حقايق فيها ايضا في اللغة ام غيرها الرابع
ما علم فيه النقل والتغير لكن حصل الشك في مبدء حصولهما بحيث يتردد في تقدمه

على صدور تلك الالفاظ وتاخره عنه ومحل النزاع من هذا القبيل ظاهر فانا نقطع
بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة في اللغة لمعنى الدعاء والنماء والقصد
وكذا نقطع بنقلها الى الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة
وانما حصل الشك في ان نقل تلك الالفاظ هل كان متحققا زمان صدور
الخطابات الشرعية المشتملة عليها لتكون حقايق شرعية ام لا بل كانت تلك
الالفاظ باقية على معانيها اللغوية زمان الصدور ثم حدث النقل والتغيير
في زمان المتشرعة ليكون حقايق عرفية والحال في القسم الاول ظ واما الثاني فان
كان المعنى المفهوم حال الصدور معلوما عندنا بالتتبع والنقل تعين حمل اللفظ
عليه وان لا الحق بحكم المجمل ولا يجوز حمله على المتفاهم في هذا العرف على كل حال واما
الثالث فالواجب فيه حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف العام بناء على ان ذلك
هو المفهوم منه بحسب اللغة وفي زمان صدور اللفظ ايض وذلك لان اللفظ المفروض
من الالفاظ الموضوعة في زمان الصدور لكونه مستعملا فيه بالفرض استعمالا
صحيحا والاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزم الوضع فهو
موضوع اما لهذا المعنى او لغيره والثاني يستلزم النقل وتعدد الوضع وهو خلاف
الاصل والظ فتعين الاول وهو المط واما الرابع فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ
على المعنى الاول لان المفروض كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة وصدوره
حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا في الاول بتصرف الشارع او غيره على العكس
مما كان عليه امر غير معلوم لحصول الشك في مبدء النقل والتغيير فيجب الحكم ببقاء
الاول وانتفاء الثاني اذ الاصل تاخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع
ومن هذا يعلم ان نفي الحقيقة الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة لكن هناك ادلة
وامارات يظهر منها حصول النقل والتغيير في زمن الشارع كما يدعيه المثبتون للحقيقة

الشرعية

الشرعية ولولاها لكان القول بالنفي هو المتجه **احدها** وهو المعتمد هو الاستقراء
فانا نجد هذه الالفاظ في الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين
قد استعملت في المعاني الشرعية الحادثة غالبا ونرى ان استعمالها في المعاني اللغوية
السابقة في غاية الندرة والقلة حتى كاد انه لا يوجد منها في الكتاب عين ولا اثر وهذا
دليل على ان الشارع بنى الامر على هجر المعاني اللغوية ونقل تلك الالفاظ الى المعاني
الحادثة من اول الامر وليس هذا بادون من الاستقراء الحاصل من استعمال ارباب العلوم
والصنايع والحرف فان اصطلاحاتهم انما تعرف غالبا من تتبع استعمالاتهم وتصفح
اطلاقاتهم وان وقع التصريح بالوضع من ارباب العلوم في بعض الالفاظ فانا نعلم
ان الجميع بل الاكثر لم يحصل بواسطة التصريح بل انما حصل الاكثر بالتتبع والاستقراء
بل الظ ان الاستقراء هيهنا اقوى منه في الصنايع والعلوم اذ المعاني اللغوية باقية
فيها غير مهجورة فان الفعل مثلا وان كان عند النحاة اسما للكلمة المعروفة الا
ان استعماله في الحدث شايع معروف حتى ان النحويين كثيرا ما يستعملون الفعل
ويريدون معنى الحدث بخلاف مثل الصلوة والزكوة فان استعمالها في معانيها الاصلية
كاد ان يهجر بالكلية سيما في كلام الشارع واصحابه **وثانيها** ان هذه المعاني الحادثة
التي اثبتها الشارع مما توفر الدواعي الى التعبير عنها لمسيس الحاجة اليها وكثرة
ما لها من الاحكام واللواحق وعظم الخطب بها حتى لا يغفل عنها الا الجاهل فكان
الواجب على من سنها بمقتضى الحكمة ان يضع بازائها الفاظا يستغني بها عن تجشم
مؤنة القراين في الاستعمالات المتكررة التي لا تتناهى فان الاحتياج الى الوضع
في هذه المعاني لا يقصر عن الاحتياج في الامور الضرورية التي لا يتم بدونها التكلم
والمخاطبة فكما ان الوضع يجب هناك فكذا يجب هيهنا مع ان العادة قاضية بالوضع
في مثل ذلك **وثالثها** انا نقطع بتحقق الغلبة والاشتهار في مثل الوضوء والغسل

اي ادلة القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية

والصلوة والزكوة من الالفاظ المتكررة الكثيرة الدور في استعمال الشارع
واصحابه ومع الغلبة والاشتهار فلا ريب في تحقق التبادر الذي هو علامة الحقيقة
فان التبادر انما يحصل بهما ويتسبب عنهما على ما سبق تحقيقه ووجود العلة يستلزم
وجود المعلول ورابعها ان كثيرا من العبادات كالصلوة والصوم والحج والوضوء
والغسل كان ثابتا في الشرايع السابقة معروفا عند الامم السالفة بل ربما ظهر
من بعض الاخبار ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب ومع ذلك فلا بعد
دعوى كونها حقيقة قبل بعثة النبي صلى الله عليه واله فكيف بها بعد البعثة وانتشار
الشريعة وقد يقال ان ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم
اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير هذه الالفاظ بل الظ ذلك لان لغتهم غير
العربية ويمكن دفعه بان الظ انهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعاني باللغة
العربية يعبرون بهذه الالفاظ وهذا كاف في ثبوت التسمية قبل البعثة خامسها
ان المسئلة من الموضوعات وهي مما يكتفى فيه بالظن وهو حاصل في جانب الاثبات
لشهرته وشذوذ القول بالنفي فان الامدي والرازي وغيرهما انما نسبوا القول
به الى القاضي ابي بكر ولم يسندوا الخلاف في ذلك الى غيره وظاهرهم ان القول بنفي
الحقيقة الشرعية مخصوص به وقد حكى جماعة من علمائنا كالسيد المرتضى والشيخ
الطوسي وابن ادريس وغيرهم اجماع العلماء على ثبوت الحقيقة الشرعية او الحمل على
المعنى الشرعي في بعض الالفاظ وليس الا لعدم الاعتداد بالمخالف على ان القولين
لو تكافئا في الشهرة لكان الواجب ترجيح قول المثبت ايض لتقدم الاثبات على النفي
كما ذكرنا في تعارض النص عن اهل اللغة ولا يعارض الوجوه المذكورة اصالة تأخر
الحادث وبقاء الثابت لان الاصل انما يكون حجة في مقام الشك وهو مرتفع بما
ذكرناه وما احتج به من انه لو نقلها الشارع الى غير معانيها لفهمها المخاطبين بها لكونهم

مكلفين

مكلفين بما تضمنته والفهم شرط التكليف ولو فهمها لنقل الينا لمشاركتنا لهم في
التكليف ولو نقل الينا فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد والثاني لا يفيد
العلم مع ان العادة قاضية في مثله بالتواتر وانه لو كانت حقايق شرعية لكانت
غير عربية لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب
لم يضعوها لانه المفروض وكونها غير عربية يستلزم ان لا يكون القران المشتمل
عليها عربيا وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا فهو ضعيف جدا وقد اجيب
عن الاول بوجوه الاول ان اشتراط التكليف بالفهم انما يقتضي تفهيم تلك المعاني
المرادة وكما ان ذلك يحصل بتفهيم النقل والوضع فكذا يحصل بالبيانات النبوية فلا
يلزم من نقلها الى تلك المعاني تفهيم ان تلك الالفاظ موضوعة لها منقولة اليها
واعترض بان الخلاف في الالفاظ المجردة عن القرائن كما ذكره غير واحد من الاصوليين
في تحرير محل النزاع ومع لا يمكن ان يقال انه حصل تفهيم المعاني بالبيانات النبوية
اذ في كل موضع وقع البيان تحقق القرينة والكلام فيما لا قرينة فيه ولو قيل
انه تحقق البيان في جميع الالفاظ فبعد تسليمه كلام اخر غايته انه لا فائدة لهذا النزاع
لا ان هذا الاستدلال غير صحيح ورد بان وقوع البيان النبوي في جميع الالفاظ انما
يقتضي وجود الالفاظ مع القرينة عند المخاطبين بها وذلك لا يقتضي وجودها عندنا
ايض فان عادة الرواة انما جرت بنقل الخطابات الشرعية دون القراين الحالية
والمقالية فلا يلزم من تحقق البيان النبوي في جميع الالفاظ انتفاء الفائدة في هذا
النزاع اذ يكفي فيه وجدان الخبر مجردا عن القرينة عندنا فانه يحمل على المعنى الشرعي
على القول بالثبوت واللغوي على النفي وايضا فان النزاع كما عرفت انما هو في هذه
الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة انها موضوعات شرعية او مجازات لغوية
وهذا لا يتوقف على كون بعض تلك الالفاظ مجردا عن القرينة اذ لو فرض تحققها في جميعها

كان النزاع بحاله غايته انه يكون عديم الفائدة ح وذلك لا ينفي اصل النزاع
وغرض النافي ليس الا نفي كون تلك الالفاظ حقائق شرعية فلو بني الكلام على
وجود اللفظ المجرد عن القرينة لا يتجه ان يقال ان ذلك اعتماد على انتفاء
النقل على هذا التقدير وهو غير مسلم وان لزم منه انتفاء الفائدة في النزاع كما
لا يخفى **الثاني** انا لا نم ان الشارع لو نقل تلك الالفاظ الى غير معانيها وفهمها
المخاطبين بها النقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف قلنا ذلك انما يقتضي
وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به فان حصل العلم والا
سقط التكليف بها او وجب الرجوع الى الاصول المقررة والقواعد الممهدة كما في
ساير الاحكام ولا يقتضي ذلك نقل التفهيم الينا والا لعم الجميع ولكانت الاحكام الشرعية
باسرها معلومة عند جميع المكلفين متضحة لديهم وانتفاؤه دليل واضح على فساد
تلك الدعوى على ان غاية ما يمكن ان يقال انه يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف
بالشيء لا يقتضي حصول الامتثال به **الثالث** ان تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف
لان حصول العلم بالتواتر مشروط بما ذكر في محله من الشرائط فربما كان الشرط
حاصلا لطائفة غير حاصل لاخرى فوقع الخلاف فتدبر وان لم يتحقق التفهيم لاحد
الطائفتين الا انه قد حصل النقل بالنسبة اليهم وهو اللازم من الدليل المذكور
الرابع انا نختار انه بالاحاد قولكم نقل الاحاد لا يفيد العلم قلنا نعم لكن لا نسلم
ان هذه المسئلة وهي ان الالفاظ موضوعة لتلك المعاني من مسائل الاصول التي
يجب فيها القطع بل هي من المبادي التي يكفي فيها الظن وان عد مثل ذلك من الاصول
فلا نم وجوب القطع في كل مسئلة اصولية بل الظاهر ان مثل تلك المبادي التي
تتعلق بوضع الالفاظ يجوز الاكتفاء بالظن كيف وهم لا ينكرون الاكتفاء بالظن
في بيان المراد من اللفظ والفرق بينه وبين ظن الوضع تحكم فانا لا نجد فرقا بين ان

يحصل الظن بان المراد من اللفظ هذا المعنى وبين الظن بانه موضوع له فاذا جاز العمل
بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة وايضا لا فرق بين ان يقول اللغوي اللفظ
موضوع لكذا لغة وان يرد خبر عن الشارع بان اللفظ موضوع لكذا شرعا فكيف يعمل
بالاول دون الثاني **الخامس** انه فهمها لهم ولنا بالترديد بالقراين كالاطفال يتعلمون
اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع الالفاظ لامتناعه بالنسبة اليهم لا يعلم شيئا منها
هذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بها التصريح بالوضع منعنا الملازمة لجواز الاكتفاء
بطريق الترديد ثم لو استدل هكذا لو نقل لفهمه المخاطبين والا لعري عن الفائدة
ولو فهمهم لتواتر الينا لتوفر الدواعي ولا تواتر بالضرورة فلا نقل لكان باخصر واوفق
لعدم ورود الايرادات المذكورة على هذا التقرير نعم يرد انه ان اريد بالتفهيم ما لا
يتناول الترديد بل يختص بالتصريح منعنا الملازمة الاولى لعدم عراء الوضع عن الفائدة
مع حصول التفهيم بالترديد وان اريد به ما يتناوله منعنا الثانية لان التفهيم
بواسطة ترديد القراين ليس مظنة التواتر كما في التصريح مع ان توفر الدواعي
في مثل هذا غير مسلم كيف ولم ينقل بالتواتر ما هو اعظم من ذلك كما لا يخفى على المتتبع
اما اولا فيمنع الملازمة قولكم اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع
وثانيا العرب لم يضعوها قلنا ذلك فاسد من وجوه احدها وهو المشهور في الجواب هو
ان هذه الالفاظ التي هي حقائق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة عربية
وان لم يصرح العرب بآحادها اذ يكفي في صحة التجوز وجود العلاقة الثابت نوعها
في استعمالات العرب ولا يشترط فيه نقل الاحاد عنهم على الاصح والعلاقة المصححة
موجودة في هذه الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها عن العربية واعترض بان ذلك
انما يصح عربيتها لو كان استعمال الشارع اياها في تلك المعاني مستندا الى الوضع
اللغوي وتحقق العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية وليس كذلك اذ استعمال الشارع

اياها على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ليس الا للوضع الشرعي اذ لو كان للوضع مع العلاقة
لزم كون اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا وهو باطل والقول بجواز الجمع
بين الحقيقة والمجاز على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا يقتضي صحته اذ الجمع بين الحقيقة
والمجاز هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا واللازم هنا كون الاستعمال
في المعنى الواحد حقيقة ومجازا واحدهما غير الاخر فلا يلزم من صحة الاول صحة الثاني
وقد يمنع فساد مثل هذا الاستعمال بناء على ان المصرح على الاشر تجويز توارد العلتين على شخص
واحد وليس علة مؤثرة حتى يمتنع فيه ذلك وكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين
ممكن بعد اخذ الحيثية في تعريفي الحقيقة والمجاز بل واقع انه قلنا بجواز الجمع بينهما
في الاستعمال الواحد ووقوعه لكن ذلك على تقدير صحته لا يجدي نفعا في دفع
الاشكال لان غاية الامر جواز مثل هذا الاستعمال والجواز لا يستلزم الوقوع ولو
استلزم فلا يقتضي كون الالفاظ المذكورة في القران باسرها كذلك وغير ان المجاز
كاف في هذا المقام لان المجيب مانع والمانع يكفيه الاحتمال وقد يجاب بانه يكفي في تصحيح
عربيتها كونها بحيث لو استعملها اللغوي في تلك المعاني كانت مجازات وفوق المجيب
هذه الالفاظ التي هي حقائق شرعية مجازات لغوية معناه انها مجازات بالقوة
لا بالفعل وهو كاف في التصحيح وهذا كما ترى الثاني ان هذه الالفاظ لما كانت
من موضوعات العرب بالاصل وقد نقلها الشارع الى معانيها الحادثة لمناسبتها
المعاني الاصلية اللغوية فهي حال استعمالها في تلك المعاني الحادثة العربية ايضا
لان لوضع العرب مدخلا في وضعها واستعمالها وهذا القدر كاف في تصحيح عربيتها
وفيه تكلف الثالث وهو التحقيق ان اختصاص اللفظ باللغة ليس باعتبار الا انها
بوضع تلك اللغة كما زعم المستدل بل بعدم وضع لمعناه في غيرها مع وضعه له في تلك ثلث
اللغة في الجملة وان لم يكن الواضع جميع اهل اللغة وواضع الحقيقة الشرعية عين الشارع

من العرب

من العرب فالحقيقة الشرعية التي وضعها الشارع عربية كيف ولو كان المعتبر في الانتساب
الى اللغة وضع الجميع يلزم ان تكون المنقولات والحقائق الاصطلاحية في كل لغة
خارجة عنها غير منسوبة اليها فان واضعها البعض دون الجميع وهذا ظاهر جدا
وكان منشأ التوهم عدم الفرق بين كون اللفظ عربيا وكونه حقيقة لغوية وبينهما
بون بعيد فلا تغفل هذا كله على القول بان الواضع هو البشر اما على القول بان الواضع
هو الله تعالى فليس المعتبر في كون اللفظ عربيا وضع العرب اياه كلا ولا بعضا بل المعتبر
فيه استعمال العرب اياه في محاوراتهم وتداولهم له في اطلاقاتهم وهذا المعنى متحقق
في الحقيقة الشرعية اذ بعد وضع الشارع لها قد تداولها العرب وتخاطبوا بها فتكون
عربية فتدبر واما ثانيا فيمنع بطلان التالي فان لم يكونها غير عربية يستلزم ان
لا يكون القران المشتمل عليها عربيا قلنا لا نجد ذلك فانا لا نسلم ان القران كله
عربي والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران فان القران يطلق على السورة وعلى
الاية كما يطلق على الجملة ولذا لو حلف ان لا يقرأ القران حنث بقراءة اية منه وصدق
القران على السورة والاية لا ينافي صحة القول بانهما بعض القران اذ المراد انه
بعض القران الذي هو الجملة واذا شارك الجزء الكل في معناه صح الحكم عليه بالجزئية
والبعضية بالاعتبارين كالماء والعسل بخلاف غير المشارك كالمائة والرغيف
كذا قيل وفيه نظر اذ الظاهر عدم الخلاف في عربية القران كله وان الضمير في انا انزلنا
راجع الى المجموع دون الابعاض لان المجموع هو المحدث عنه في الاية ويدل عليه
ايضا قوله تعالى كتاب فصلت اياته قرانا عربيا وقوله سبحانه ولو جعلناه
قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي نعم يمكن ان يقال معنى عربية
القران كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافي ذلك اشتماله على ما ليس بعربي
اذ ربما كانت الالفاظ غير عربية والكلام عربي وربما كانت الالفاظ عربية

والكلام غير عربي ويدل على ذلك ان الاصح وقوع المعرب في القرآن كالقسطاس
والاستبرق والسجيل وقد روي ذلك عن ابن عباس وغيره ولولا ان عربية القرآن
بمعنى عربية النظم كما قلنا لما جاز وقوعه فيه وكون الالفاظ المذكورة مما اتفق
فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد جدا واعلم ان المذكور في الكتب المشهورة
المصنفة في هذا الفن من الاقوال في المسئلة ليس الا القول بثبوت الحقيقة الشرعية
مطلقا والقول بنفيه كذلك وظاهر الاصوليين الاتفاق على القولين المذكورين
بل صرح بعضهم بانه لا ثالث لهما وقد زاد المتاخرون من اصحابنا في المسئلة نقلا مفصلا
منها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال
الشارع والمتشرعة كلفظ الوضوء والغسل والصلوة والزكوة والصوم والحج
والايمان والكفر دون غيرها من الالفاظ التي لم يتحقق عندنا كثرة استعمالها
في كلام الشارع مثل الخلع والمبارات والقسم واللعان والعدل والفسق وذلك
لان الموجب لصيرورة اللفظ حقيقة وهو كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة قد حصل
في القسم الاول قطعا فوجب القول بمقتضاه دون الثاني فان المفروض فيه عدم
حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولهما وعلى التقديرين يتعين النفي اما على
الاول فظ لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول واما على الثاني فلان النقل على
خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيما خالفه على موضع القطع واليقين ويتوجه عليه
اولا ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا يدعي تحقق الموجب الوضع في جميع تلك
الالفاظ فلو كان منحصرا فيما ذكره المفصل من الغلبة والاشتهار كان المدعي تحققهما
في الجميع لا محالة ومع ذلك فلا يتصور التفصيل في الالفاظ وكان قول المفصل بان
المفروض عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولهما في حيز المنع اذ المفروض
عند القائل بالثبوت مطلقا تحققهما في جميع الالفاظ بلا اختلاف في اصل الحصول

وان ثبت

في بيان التفاصيل في الحقيقة الشرعية

وان ثبت بالزيادة وعدمها فان ذلك مما لا تاثير له في تحقق الوضع والحاصل ان القائل
بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا ان اعترف بانحصار الموجب فيما ذكر من الغلبة
والاشتهار فكيف يسلم اختصاصهما ببعض الالفاظ فان الاعتراف باختصاصهما كذلك
يناقض دعوى عموم الوضع وان لم يعترف بانحصاره في ذلك فربما كان الموجب الاخر
مما يعم الجميع فلا يتاتى التفصيل نظرا الى اختصاص هذا الموجب الخاص والتحقيق ان
الموجب ليس منحصرا في ذلك بل العمدة في ثبوت الوضع هو الاستقراء كما سبق التنبيه
عليه وهذا مما يشترك فيه جميع الالفاظ لا يقال طريق الاستقراء موقوف على تحقق
الغلبة والاشتهار فان العلم بوضع اللفظ للمعنى لا يحصل بتتبع استعمالات يسيرة وجد
فيها اللفظ مستعملا في ذلك المعنى اذ احتمال المجاز قائم مع القلة بخلاف الشيوع
والغلبة كيف ولو كان الاستعمال بدون الغلبة دليلا على الحقيقة لزم انتفاء المجاز
بالكلية لتحقق الاستعمال في كل مجاز وذلك لان الاستقراء انما يتوقف على الغلبة
لو لم يتحقق هناك سوى استعمال اللفظ مع القرينة الدالة على المعنى المراد اما لو انضم
الى ذلك ما هو من خواص الوضع ومن منبهات النقل فقد يحصل العلم بالوضع من الاستعمالات
اليسيرة ولذا لم يشترط في الترديد بالقرائن حصول الكثرة والغلبة مطلقا بل مع انتفاء
الامور المذكورة ونحن لا ندعي ان الاستقراء في جميع تلك الالفاظ قد حصل بهذا
الطريق بل ان الاستقراء في جميع الالفاظ التي وقع فيها النزاع قد حصل باحد الطريقين
على سبيل منع الخلو والغرض ان عدم تحقق الكثرة والغلبة في بعض الالفاظ على
تقدير تسليمه لا يقدح في المدعى ولا في التمسك بالاستقراء وان الاستقراء في الاكثر
قد حصل بطريق الغلبة والاشتهار كما لا يخفى على المتتبع واما منع حصول الامرين في
بعض الالفاظ فانما ينشا من قصور التتبع او عدم رعاية القرائن المرددة بها حق
الرعاية فعليك بالتتبع الوافي مع التدبر الشافي عسى ان يظهر لك هذا الامر الخ

ولنعلم ان للاستقراء طريقا اخر هو استقراء هذا النوع من اللفظ وهو الذي
قد وقع فيه النزاع فانا اذا تتبعنا الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية
الحادثة وجدنا استعمالها في الكثير الغالب منها قد صدر عن الوضع بالبيان المتقدم
فيكون الجميع كذلك وان لم يحصل السبب وهو الغلبة والاشتهار في كل لفظ وهذا
الطريق يتوقف على بلوغ الاستقراء حدا يسقط معه اعتبار خصوصيات الالفاظ
ويعلم ان العبرة بالامر الجامع الذي هو النوع كما في وضع الهيئات الموضوعة بالوضع
النوعي والا لما حصوله فتدبر وثانيا ان العلماء في مسئلة الحقيقة الشرعية
بين قائل بثبوتها مطلقا وقائل بنفيها كذلك والتفصيل في الالفاظ قول حادث
في هذه الاعصار ولذا لم يذكره الاصوليون في كتب الاصول ولم ينقل القول به
عن احد من الفقهاء والمتكلمين فالقول به احداث قول ثالث في المسئلة فيكون باطلا
لمخالفته الاجماع على نفي التفصيل ولا يتوهم ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية
انما يقول بثبوتها في الجملة في مقابل القول بنفيها مطلقا لتصريح الاصوليين وغيرهم
ممن تكلم في المسئلة بان محل النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة على لسان
اهل الشرع كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها وان الخلاف في ان صيرورتها
حقايق هل هو بوضع الشارع اياها لتكون حقايق شرعية او بوضع المتشرعة
حتى تكون حقايق عرفية وهذا كالصريح في ان القائلين بالحقيقة الشرعية ادعوا
ثبوتها في جميع تلك الالفاظ كما هو المدعى وايضا لو كان الخلاف في ثبوت الحقيقة
الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين لها تعيين الالفاظ التي ثبت فيها الوضع
الشرعي عندهم والا لانتفى فائدة النزاع في هذا الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت
لا يمكنهم حمل اللفظ الوارد في الشرع على المعنى الشرعي بمجرد قولهم بثبوت الحقيقة
الشرعية في الجملة ما لم يعلم كون ذلك اللفظ بعينه مما تحقق فيه الوضع وتعيين

الالفاظ

الالفاظ مما لم يتعرض له احد من الاصوليين ولا غيرهم من المتكلمين والفقهاء
بل المعروف عن الجميع بناء المسائل على الخلاف في الحقيقة الشرعية من دون تعرض
لخصوصيات الالفاظ وبيان تحقق الوضع الشرعي فيها فعلم ان الدعوى في المسئلة
على الوجه الكلي نفيا واثباتا وان المثبت يدعي الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي
السلب الكلي ولذا صح البناء على المعنى الشرعي في تلك الالفاظ بمجرد القول بثبوت
الحقيقة الشرعية ولم يحتج الى التعرض لخصوصيات الالفاظ الواردة فان قلت
دعوى الكلية والعموم لا يصح من المثبت الا اذا ادعى فاما ان يدعي الكلية والعموم في
جميع المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع فيلزم ان يكون مصطلحات الفقهاء
والمتكلمين والاصوليين مما علم تجدده في زمان الائمة عليهم السلام او بعده حقايق
شرعية لكونها من جملة المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع وهذا باطل قطعا
او فيما لا يعلم تجدده بعد زمان الشارع فيلزم الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل
كونه من موضوعات الشارع وان كان مشكوكا فيها ومظنون الخلاف وهذا باطل
ايضا لكونه حكما بمجرد الاحتمال ومثله ما لو اريد العموم فيما علم وضعه في زمان الائمة
عليهم السلم فان العلم بكون اللفظ موضوعا في زمانهم لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي ولا الظن
به فيرجع الى الحكم بالاحتمال او في جميع ما علم تحقق وضعه او تحقق سبب وضعه في زمان
الشارع فيكون معنى كلامه ان الحقيقة الشرعية ثابتة في كل ما ثبت فيه الحقيقة
الشرعية وهو مع ما فيه لا يصلح ان يكون محلا للخلاف لاستحالة القول بالنفي فيما
علم ثبوته او في كل ما ثبت وضعه في زمان المتشرعة المتصل بزمان الشارع وهذا
ايضا فاسد لان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع حكم زمان الشارع من دون تفاوت
في وضوح الحكم بثبوت الوضع وخفائه فلا يمكن القطع فيه مع الشك في زمان الشارع
بل كل ما ثبت وضعه في الزمان المتصل ثبت وضعه في زمان الشارع وكل ما لم يثبت

وضعه في زمان الشارع لم يثبت وضعه في المتصل ولو تحقق فرد علم وضعه في
الزمان المتصل بزمان الشارع دون زمانه فهو نادر جدا فلا يصلح جعله محلا لمثل
هذا النزاع وحيث امتنع من المثبت دعوى الكلية علم ان مقصوده هو الايجاب
الجزئي اي ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة في مقابلة النافي مطلقا فلعل المراد
دعوى الكلية والعموم في المنقولات المتداولة التي علم استعمال الشارع اياها
في المعنى الشرعي وح فلا يرد النقض بالاصطلاحات المتجددة لعدم ثبوت استعمال
الشارع فيها ولا غير ذلك من المحذورات المتقدمة وهو ظاهر او المراد دعوى الكلية
والعموم فيما علم وضعه في ابتداء ظهور الخلاف في المسئلة وانتشار القول بثبوت
الحقيقة الشرعية وقيل ان القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المسئلة قد ظهر
في زمان الباقر والصادق عليهما السلام فكلما علم وضعه في ذلك الزمان فهو من محل النزاع
والقائل بالحقيقة الشرعية يدعي ثبوتها فيه وكلما علم انتفاء الوضع فيه فهو خارج
عن محل النزاع والقائل بالثبوت لا يدعي الثبوت فيه وما لم يعلم فيه شيء من النفي
والاثبات فهو من الافراد المشتبهة التي لا يعلم دخولها في محل النزاع او خروجها عنه
والاشتباه في موضوعات المسائل غير عزيز غاية الامر انه يقتضي الحكم فيرجع فيه الى
مقتضى الاصل وهذا لا ينافي كون النزاع على الوجه الكلي كما لا يخفى فان قلت كيف
يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما علم وضعه في زمان الباقر والصادق عليهما السلام
ولعل الوضع قد تجدد في زمانهما او لا دلالة لتحقق الوضع في زمان على سبق وجوده
قطعا وكيف يمكن الحكم في كل ما استعمله الشارع من الالفاظ المنقولة مع احتمال
كون الوضع متاخرا عن استعماله فان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز قلت ليس
المراد ان اللفظ المتصف باحد الوصفين المذكورين يجب ان يكون حقيقة في زمان
الشارع لاتصافه باحدهما حتى يرد ذلك بل المراد ان ما كان كذلك فقد اتفق فيه الوضع

الشرعي

الشرعي فانا اذا تتبعنا وجدنا الالفاظ الموصوفة باحد الوصفين حقايق شرعية
بالاستقراء او بدليل اخر والحاصل ان كل واحد من الامرين وصف جامع لمحل النزاع
لا علة مقتضية للحكم بالوضع الشرعي فتدبر ومنها ان تلك الالفاظ انما صارت
حقايق في زمان الباقر والصادق عليهما السلام دون ما تقدم من الازمنة اذ الاصل
بقاء المعنى اللغوي حتى يعلم خلافه وقد حصل العلم في زمانهما بالاستقراء او الجزم
بالغلبة والاشتهار فيه وان الظاهر وقوع النزاع في ذلك الزمان او ما قاربه فيجب
الحكم بمقتضى العلم فيه دون غيره لانتفاء المقتضي وفيه ان ذلك ليس تفصيلا في المسئلة
بل هو في الحقيقة عين القول بنفي الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة الشرعية ما وضعه
الشارع لمعناه والشارع كما عرفت هو الله سبحانه او النبي صلى الله عليه واله
واما الامام فليس شارعا بل هو مبين للشرع وكاشف عنه فصيرورة الالفاظ المذكورة
حقايق في زمان الائمة عليهم السلام لا يقتضي كونها حقايق شرعية كيف وقد اتفق
النافون للحقيقة الشرعية على صيرورتها حقايق بعد زمان النبي صلى الله عليه
واله غاية الامر انهم لم يبينوا تحديد ابتداء النقل في زمان المتشرعة وهذا
القائل انما زاد عليهم بالتحديد المذكور وهذا لا يقتضي كونه تفصيلا في المسئلة
ولا قولا اخر غير القول بالنفي مطلقا وح فما دل على ثبوت الحقيقة الشرعية
يقتضي بطلان هذا القول وفساده مضافا الى ان القول بثبوت الوضع لتلك
الالفاظ مطلقا في زمان الباقر والصادق عليهما السلام يشكل بمثل الوجوب والندب
والكراهة مما لم يعلم تحقق الوضع فيها في ذلك الزمان مع دخولها في العموم على هذا
التفصيل قطعا ومنها ان ما كان من تلك الالفاظ مما يتكرر استعماله ويكثر
دورانه لشدة مسيس الحاجة اليه كالصلوة والزكوة فهو حقيقة في زمان النبي
صلى الله عليه واله وما ليس كذلك فهو حقيقة في زمان الباقرين عليهما السلام لحصول الغلبة

والاشتهار في القسم الاول في زمان النبي صلى الله عليه وآله وفي الثاني في زمان
الامامين عليهما السلام وهذا التفصيل مأخوذ من التفصيلين الاولين فانه قد جمع فيه
بين التفصيل في الالفاظ والازمان والجواب عنه يظهر مما تقدم ومنها ان المنقولات
المتداولة على لسان المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها بحسب اختلاف
الازمنة اختلافا بينا حتى ان منها ما يقطع بحصول الامرين فيه في زمان النبي
صلى الله عليه وآله ومنها ما يقطع باستعمال النبي صلى الله عليه وآله اياه في المعنى
الشرعي لكن لا يعلم صيرورتها حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء
والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقة بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه
باستعمال الشارع فضلا عن نقله وصيرورته حقيقة في زمانه ومنها ما لا يقطع
فيه بتجدد النقل والاستعمال في زمان الفقهاء واذا كانت الالفاظ مختلفة
هذا الاختلاف فكيف يحكم بتحقق النقل فيها في زمان النبي صلى الله عليه وآله
بل الواجب هو التفصيل فيها بحسب العلم بتحقق موجب الوضع وانتفائه وطريق التتبع
الكاشف عن حصول الغلبة والاشتهار والجواب منع صحة جميع تلك الاقسام في
التقسيم المبهم في محل النزاع وهو ظاهر مما سبق ومنها ان الحقيقة الشرعية ثابتة
في العبادات دون المعاملات وذلك لان الفاظ المعاملات كالبيع والهبة والصلح
والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص والدية
وغيرها باقية على معانيها الاصلية لم تنقل في الشرع الى معنى اخر وان كانت صحتها
شرعا موقوفة على شرائطها الموضوعة الشرعية فان ذلك لا يقتضي ان تكون المعاني المفهومة
منها شرعا مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية بل غاية هذا الاشتراط خروج الشرط
عن ماهية المشروط المقتضي لصدق اسم المشروط بدونه ولذا قالوا ان العبادات
توقيفية دون المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك ليس من جهة احكامها لان

الاحكام الشرعية

الاحكام الشرعية من حيث هي كلها توقيفية مطلقا سواء في ذلك احكام العبادات
وغيرها بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع العبادات كالحكم الشرعي مأخوذ من
الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى اللغة والعرف ويتوجه عليه ان المناط
في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود الامر المقتضي للوضع اعني النقل او الغلبة والاشتهار
في زمان الشارع فان حصل كان اللفظ حقيقة شرعية وان كان من المعاملات
والا لم يكن وان كان من العبادات وليس لكون اللفظ من العبادات تاثير في تحقق
الوضع الشرعي ولا لكونه من غيرها تاثير في انتفائه كيف والعبادة انما تفارق
غيرها باشتراط النية وقصد القربة ليس الا وهذا مما لا دخل له في صحة الوضع الشرعي
اذ كما جاز الوضع للمشروط بالنية فكذا لغيره من دون فرق فان كان المقتضي
للوضع الشرعي انما يصح في العبادة دون غيرها فبطلانه ظاهر وان كان المقتضي
لذلك لم يقع في غير العبادات وان كان جائزا ففيه انه غلط ووقوعه فان الخلع
والمبارات واللعان والايلاء لم تكن في اللغة لهذه المعاني المخصوصة المعروفة في
الشرع وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح فانه في اللغة بمعنى الوطي بنص اهل اللغة
قال في الصحاح النكاح الوطي وقد يقال للعقد وقال في المغرب اصل النكاح الوطي
ثم قيل للتزويج نكاح مجاز لانه سبب للوطي المباح وظاهر العلامة في المختلف اتفاق
اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى معنى العقد لغلبة استعماله فيه
شرعا حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا في قوله تعالى
حتى تنكح زوجا غيره بل قيل انه فيه بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطي في المحلل
علم من دليل اخر ونقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على ذلك
وايضا فان الايمان والكفر والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث من
الحقايق الشرعية المنقولة عن معانيها الاصلية وليست من العبادات المشروطة

بالنية قطعا والظ انه كما لم يثبت للمفصل عموم النفي في المعاملات فكذا لم يثبت له
دعوى عموم الايجاب في العبادات اذ الظ ان مثل السجود والطواف والاحرام
باق على ما ثبت قبل الشرع ولم ينقل الى معنى اخر والشرائط الشرعية لا تخرجها عن
مفهوماتها اللغوية كما صرح به في الفاظ المعاملات وهذا بخلاف مثل الصلوة
والزكوة والصوم والحج فانها وان كانت ثابتة في الملل السابقة او معروفة عند العرب
في الجاهلية على ما سبق التنبيه عليه الا انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعاني
والمعاني التي اثبتها الشارع في اصل الماهية وان كانت متشابهة اذ ليس جميع
الزيادات فيها شروطا للصحة بل منها ما هو شرط للصحة ومنها ما هو ماخوذ في
اصل الماهية وايض فالعبادة قسمان عبادة بالذات كالصوم والصلوة وعبادة
بالعرض وهي المعاملات المباحة التي تصير عبادة بواسطة النية والحقيقة الشرعية
منتفية في هذا القسم قطعا فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات ويمكن دفعه
بان المراد منها خصوص القسم الاول اعني العبادة بالذات لانه المتبادر من لفظ
العبادة عند الاطلاق ولو قيل بدخول الاخلاص في حقيقة العبادة كما ذهب
اليه بعض الفقهاء اندفع النقض الاول ايض لان العبادة على هذا التقدير مجموع الفعل
مع النية وهو غير الفعل فقط لكنه خلاف التحقيق فان الاصح انها شرط للعبادة
قطعا للتسلسل ولان العبادة هو العمل والعمل هو المنوي لا النية ولا المركب منها
ومن غيرها وبالجملة فالعبرة في ثبوت الحقيقة الشرعية بوجود المقتضي للوضع وتحقق
الصفة الجامعة لمحل النزاع وفي نفيها بانتفاء الامرين واما كون الشيء عبادة او معاملة
فذلك مما لا دخل له في شيء من النفي والاثبات سواء اريد بهما الوجوب والامتناع
او مجرد الوقوع واللاوقوع وح فربما يشكل اطلاق الحكم بان العبادات توقيفية
دون المعاملات كما اشتهر بين الفقهاء والظ انه محمول على الغالب فانما كان

اكثر

اكثر الفاظ العبادات من الحقائق الشرعية التي لا يعرف معناها الا ببيان الشارع
بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقائق اللغوية او العرفية التي لا توقف لها
على الشرع فالمقصود القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات نظرا الى الغالب
في الموضعين ويحتمل ان يكون المراد على تقدير تسليم الكلية في طرف الاثبات وان
النقضين المذكورين بما اشرنا اليه ان العبادات الاصلية يتعين فيها الرجوع الى
الشرع اذ لا طريق لها سوى ذلك كنفس الحكم الشرعي بخلاف المعاملات فان بيان معناها
ليس من الوظائف الشرعية المتوقفة على النص من الشارع ومقتضى ذلك جواز
الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف لا امتناع الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه
الصق بكلام القوم وان كان الاول الى القبول اقرب **قوله** تبادر الاركان المخصوصة
من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد المخصوص من لفظ
الحج ونحو ذلك لا ريب في ان المتبادر من هذه الالفاظ عند اطلاقها مجردة عن
القرائن في زمان المتشرعة هو تلك المعاني الشرعية الحادثة ولا في ان هذا التبادر
علامة لكون الالفاظ حقايق في المعاني المذكورة في ذلك الزمان ولا في ان الشارع
قد استعملها في هذه المعاني انما الاشكال في ان تلك المعاني هل كانت متبادرة
من هذه الالفاظ في زمان الشارع كتبادرها منها في هذا الزمان اعني زمان المتشرعة
او لا بل كان المتبادر منها في زمان الشارع معانيها اللغوية الاصلية ثم حدث
السبق والتبادر في زمان المتشرعة لاستكمال سببهما اعني الغلبة والاشتهار فيه
فان ثبت سبق التبادر والسبق منها في زمان الشارع كانت الالفاظ حقايق شرعية
فان التبادر في زمان الشارع كاشف عن تحقق الوضع فيه والا فمقتضى التبادر
كونها حقايق في زمان المتشرعة في الجملة واما ان ذلك قد حصل بتصرف الشارع
ونقله او بحصول الغلبة والاشتهار في زمن المتشرعة فهو محتمل ولا دلالة للتبادر

على تعيين احدهما قطعًا فلا يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية بمجرده ومن المعلوم
ان التبادر الثابت في هذه الالفاظ بحكم الوجدان ليس الا التبادر في زمان المتشرعة
واما ان هذا التبادر كان ثابتا للفظ في الصدر الاول وفي زمان الشارع فمما
لا سبيل للوجدان اليه واني يتاتى لنا في هذا الزمان ادراك السبق والتبادر في
الزمان السابق بالوجدان وح فان اراد المستدل بتبادر المعاني المذكورة تبادرها
الى الفهم في زمان الشارع فهو مم والسند ظ مما قلناه وان اراد به تبادرها في زمان
المتشرعة فمسلم ولا يجدي نفعا لما عرفت من ان التبادر في زمان المتشرعة انما يقتضي
كون اللفظ حقيقة في ذلك الزمان دون زمان الشارع وغاية توجيه الاستدلال
ان يقال ان المراد تبادر المعاني المذكورة في زمن الشارع لوجود سببه وهو الغلبة
والاشتهار لا بحكم الوجدان وهذا مع مخالفته لظ كلام القوم بل صريح الاكثر
يتوجه عليه منع حصول السبب المقتضي للتبادر في جميع الالفاظ وان قلنا بوجود
المقتضي للوضع في الجميع لعدم انحصار الموجب له في الغلبة والاشتهار على ما سبق
تحقيقه واعترض في المشهور على هذا الاستدلال بوجهين احدهما منع استعمال
الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة لاحتمال كونها باقية في المعاني اللغوية
والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط
والثاني انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية لجواز
كونها مجازات واجيب عن الاول بان منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني
الحادثة باطل قطعا فانا نعلم علما ضروريا بان الشارع استعمل الصلوة في الاركان
المخصوصة وكذا الزكوة والصوم والحج في معانيها المعروفة والمنكر مكابر وايضا
لو كانت باقية في معانيها اللغوية لزم ان لا يكون الاخرس او المنفرد مصليا
والتالي بط بالاجماع بيان الملازمة ان الصلوة في اللغة قد جاء لمعنيين الدعا

ومنه

ومنه قوله تعالى وصل عليهم اي ادع لهم وقوله عليه السلام من دعي الى طعام فليجب وان
كان صائما فليصل اي فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه المصلي في الحلبة
لاتباعه السابق فان اريد من قوله اقيموا الصلوة المعنى الاول لزم الاول وان
اريد الثاني لزم الثاني وعن الثاني بان المستدل قد احتج بتبادر المعاني من الالفاظ
لا باستعمالها في تلك المعاني ومنع لزوم الحقيقة الشرعية من استعمال الشارع انما
يتجه لو رام المستدل اثبات الحقيقة الشرعية بمجرد الاستعمال في المعاني الحادثة
وليس كك وهذا واضح وقد اجيب ايضا بانه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها
في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر
فافاد بغير قرينة بذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية
ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظ لانها
معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وفيه
نظر اما اولا فلان مبنى الايراد بزعم المورد على ان المستدل الزم من مجرد استعمالها
في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية ولو صح ذلك لتم الايراد قطعا لظهور انتفاء
الملازمة بين استعمالها في غير معانيها وكونها حقايق شرعية وما ذكره المجيب على تقدير
صحته لا يندفع به الايراد اذ الواجب عليه اثبات المقدمة الممنوعة او بيان توهم المراد
المورد في فهم الاستدلال كما ذكرنا ولا تعلق لما ذكره بشيء من الامرين كما لا يخفى واما
ثانيا فلانه ان اريد بالاشتهار والافادة بغير قرينة اشتهار الالفاظ وافادتها
بنفسها في الجملة ولو بعد زمان الشارع فمقبول فذلك معنى الحقيقة الشرعية اذ
الاشتهار والافادة في زمان المتشرعة انما يقتضي الحقيقة العرفية دون الشرعية
وان اريد بهما حصول الامرين في زمان الشارع فكون هذا هو معنى الحقيقة الشرعية
مسلم لكن يبقى ح احتمال ثالث هو ان يكون المراد من مجازيتها ان الشارع استعملها

في تلك المعاني ولم تشتهر في زمانه بحيث تفيد بلا قرينة اشتهرت بعد ذلك او
لم تشتهر واما ثانيا فلان المستفاد منه ان تبعية الشارع في الاستعمال
لغيره ينافي كون الموضوع اللفظ حقيقة شرعية وليس كذلك لان المنافي للحقيقة
الشرعية تبعية الشارع فيها وضعه غيره اما تبعيته فيما استعمله الغير ولا ينافي
الحقيقة الشرعية لجواز تبعيته في الاستعمال مع استقلاله بالوضع بتعيين اللفظ
للمعنى او استعماله فيه الى ان يفيد بلا قرينة ولا ريب ان ذلك لو تحقق لكان
حقيقة شرعية لان الاضافة الى الشارع لاختصاصه بالوضع دون الاستعمال
فتدبر **قوله** ارادت التبادر في كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء الاول
ثم والثاني مسلم ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية نعم ان التبادر الذي ينفع
في الاستدلال ويثبت به الحقيقة الشرعية هو التبادر في كلام الشارع وهو ثم
والمسلم وهو التبادر في كلام المتشرعة لا ينفع المستدل ولا يثبت به الحقيقة
الشرعية وفيه ان مناط الحقيقة الشرعية هو التبادر في زمان الشارع لاني كلا
اذ لا شك في كون الالفاظ التي وقع فيها النزاع حقايق في المعاني الحادثة في
زمان المتشرعة وان المتبادر منها في زمانهم مع الاطلاق والتجرد عن القراين
تلك المعاني لحصول الغلبة والاشتهار الموجب للفهم فيه غاية الامر انه صدورها
ومقتضى ذلك تبادر المعاني المذكورة عندهم من كلام الشارع ايضا لتحقق الموجب فيه
غاية الامر ان صدورها عن الشارع على القول بنفي الحقيقة الشرعية صارف عن
الحمل على المعاني الشرعية وذلك لا ينافي تبادرها من اللفظ اذ التبادر هو فهم المعنى
من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سواه حتى عن خصوص المستعمل وهذا المعنى متى
ما وجد اللفظ استتبعه وكان موجودا بوجوده مع علم السامع بالوضع كونه
من اهل الاصطلاح مطلقا سواء كان المتكلم منهم او من غيرهم فان الحال في فهم

المعنى

المعنى من اللفظ لا يختلف باختلاف المتكلمين وانما يختلف باختلاف السامعين نعم
صدور اللفظ عمن ليس من اهل الاصطلاح صارف عن الحمل على المعنى المصطلح
اذ الواجب حمل اللفظ على اصطلاح المتكلم والصرف عن الحمل ليس صرفا عن الدلالة
والفهم لان الارادة خارجة عن مفهوم الدلالة على ما سبق تحقيقه والحاصل ان
الاعتبار في ارادة المتكلم وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه وفي دلالة اللفظ
على المعنى بمعنى فهمه من نفس اللفظ باصطلاح السامع فاللغوي مثلا اذا استعمل
لفظ الدابة في كلامه كان المتبادر منه في العرف العام ذات القوايم الاربع لكن
يجب حمله فيه على مطلق ما يدب على الارض بقرينة صدوره عن اهل اللغة وكذا
لفظ الصلوة والزكوة والصوم وغيرها من المنقولات الشرعية اذا وجدت في استعمالات
اهل اللغة فان المفهوم منها عند المتشرعة معانيها الحادثة الشرعية وان كان صدورها
عن اهل اللغة صارفا عنها ومعينا لارادة المعاني اللغوية منها وحكم هذه الالفاظ
في كلام الشارع عند من نفى الحقيقة الشرعية حكمها اذا وجدت في استعمالات اهل
اللغة يتبادر منها المعاني الحادثة ومع ذلك يتعين حملها على المعاني الاصلية وقد
ظهر من ذلك ان تبادر المعاني الحادثة من الالفاظ الواردة في الخطابات الشرعية امر
ثابت محقق ليس للنافي منعه ولا للمثبت التمسك به وان المناط في النفي والاثبات
ليس الا التبادر في زمان الشارع او المتشرعة فينبغي الرد بغيره كما فعلنا ولا يبعد
ان يقال ان منع التبادر في كلام الشارع راجع الى منع التبادر في زمانه وذلك بان
يكون المراد من التبادر في كلام الشارع تبادره في كلامه مطلقا او في كل زمان او تبادره
في كلامه من حيث انه كلامه وح فالاعتراض وارد على التعليل المذكور ولا مدفع له
كما لا يخفى **قوله** انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان
لا يخفى ان المعترض ان اراد بمنع التبادر في كلام الشارع منع التبادر عند المتشرعة كما

هو الظ من العبارة كان الجواب ما ذكره من ان انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة
باللسان لما يحكم به الوجدان وكان ما عدا ذلك اعني حديث المؤانسة وجوابه لغوا
لا طائل تحته بل كان قوله غايته انك تقول ان هذا التبادر لاجل المؤانسة فاسدا
لان المعترض على هذا التقدير يمنع التبادر من اصله فكيف يقول ان هذا التبادر لاجل
المؤانسة وهل هذا الا تناقض وان اراد بمنع التبادر منعه في كلامهم مطلقا او من حيث
هو كلامهم على ما وجهنا به الايراد كان ما ذكره بقوله فنقول هذا امر معلوم على
تقدير صحته هو الجواب عن الاعتراض واما قوله منع التبادر في كلام الشارع مكابرة
فان اراد به منع التبادر المطلق فهو مسلم لكن المعترض لم يمنعه على هذا التقدير
فلا يتوجه عليه ذلك وان اراد به منع التبادر الخاص فمع بطلانه قطعا مناقض
لما اعترف به من الاحتمال وايضا فاحتمال ان التبادر لاجل المؤانسة هو اصل الاعتراض
ح فكيف يكون غاية ما يقول المعترض وغاية توجيه الكلام ان يق انه لما كان
ظ كلام المعترض هو المعنى الاول بني عليه الجواب اولا ثم لما تفطن بامكان توجيهه
باحد الوجهين المذكورين قال غايته انك تقول الخ وحاصله ان انكار التبادر
المطلق كما هو ظ العبارة مكابرة ظاهرة فلا يمكن الحمل عليه وغاية ما للمعترض ان
يقول ان التبادر لاجل المؤانسة ومرجعه الى انكار التبادر الخاص فينبغي ان يكون
هذا هو المراد وجوابه ان ذلك غير معلوم الخ ويحتمل ان يكون المراد الترديد بان
المعترض ان اراد منع التبادر المطلق كما هو الظ فهو مكابرة لا يستحق الجواب وان
اراد منع التبادر الخاص وهو غاية توجيه الكلام او غاية ما يمكن ان يق في الاعتراض
فجوابه ان ذلك غير معلوم الخ فتدبر **قوله** هذا غير معلوم لا يقال هذا خارج عن
قانون المناظرة لان المجيب مستدل فلا يكفيه التشبث بعدم العلم والاحتمال فانه
وظيفة المانع دون المستدل اذ المقصود ان عدم العلم كاف في ثبوت هذه الدعوى

والاحتمال

والاحتمال ليس بقادح فيها بناء على ما ذكره من ان الحقيقة لو لم تثبت مع ذلك لزم ان
لا يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية فما ذكره ليس من قبيل الاستدلال بكفاية الاحتمال
فلا تغفل **قوله** بل الظ انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني ان
اراد ان الظ استناد التبادر في زمان المتشرعة الى كثرة استعمال الشارع بلا واسطة
بحيث يكون السبب القريب في التبادر والفهم كثرة استعمال الشارع وحصول الغلبة والاشتهار
في زمانه فذلك مقطوع بفساده اذ لا يتصور استناد التبادر في زمان الى الاشتهار
الحاصل في زمان اخر سابق عليه ولان العلم الضروري حاصل بتحقق الاشتهار في زمان
المتشرعة ومع ذلك فاسناد التبادر في زمانهم الى الاشتهار في زمن الشارع على ان يكون
سببا قريبا غير معقول ولو امكن فلا ريب في ان الاسناد اليه ليس باولى من الاسناد
الى الاشتهار فيما بينهم فالحكم بالاول بمجرد التبادر تحكم ظ وان اراد ان الظ استناده
الى كثرة الاستعمال في زمان الشارع على ان يكون سببا بعيدا للفهم والتبادر في زمان
المتشرعة حيث ان الشارع لما استعمل هذه الالفاظ في هذه المعاني وشاع ذلك
في زمانه حتى افادت بغير قرينة تداولته المتشرعة فاستعملوها تبعا للشارع
فاستمر الشياع الى هذا الزمان فيكون التبادر في هذا الزمان مستندا الى كثرة استعمال
الشارع ولو بالواسطة ففيه انه ان اريد ان التبادر في هذا الزمان كاشف عن كثرة
استعمال الشارع ودال عليه دلالة المعلول على العلة ففيه ان التبادر في زمان المتشرعة
انما يدل على الاشتهار في زمانهم واما ان الاشتهار في زمانهم مسبب عن الاشتهار
في زمان الشارع فذلك غير معلوم اذ كما جاز ان يكون للتبادر في هذا الزمان سبب
قريب وهو الاشتهار فيه وبعيد وهو الاشتهار في زمان الشارع جاز ان يكون
له سبب واحد هو الاشتهار في هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار بعد زمان
الشارع فان حصول الغلبة والاشتهار في زمان لا يدل على حصولها في زمان سابق

ويمكن توجيهه بعض [illegible] بوجه آخر وهو ان يكون [illegible] [illegible] الى قوله [illegible] بالعلم [illegible] ولا يكون [illegible] القانون [illegible] بل ذلك قوله [illegible]

فان التبادر مع انه يكون في الاشتهار [illegible] في الفهم [illegible] في التبادر في زمانهم [illegible] ولو ثبت في الشارع [illegible] حاصل [illegible] والتبادر [illegible] ذلك [illegible]

عليه وهذا ظاهر جدا وان اريد ان العلم بحيثية الاشتهار في زمان الشارع للتبادر عند
المتشرعة قد حصل بدليل آخر غير التبادر ففيه ان ذلك على تقدير تسليمه كلام آخر
ولا تعلق له بهذا الاستدلال كما لا يخفى **قوله** والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم
وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فنحكم بالحقيقة انت خبير بان مبنى الاعتراض
على ان التبادر لوضع غير وضع الشارع اعني المتشرعة لا على انه لاجل امر غير الوضع
اذ لا ريب في ثبوت الحقيقة في الجملة والظاهر ان في العبارة قصورا بالحذف المخل والمقصود
ان كون التبادر لاجل امر غير الوضع الشرعي غير معلوم فنحكم بالحقيقة الشرعية فان قلت
هذا الدليل مقلوب عليه فانا نقول التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع العرفي غير
معلوم فنحكم بالحقيقة العرفية قلت صحة الاستدلال مبتنية على كفاية الاحتمال
ههنا وقد اثبتها في الاصل بما ذكره من لزوم عدم ثبوت اكثر الحقايق ولا يمكن اجراؤه
في القلب فتامل **قوله** والا لم يثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون
التبادر بواسطة امر آخر جار في الاكثر فيه بحث لان اكثر الحقايق اللغوية قد ثبت وضعها
بنقل اهل اللغة وما ثبت بجزم كالتبادر وعدم صحة السلب فلعل الاقل انما يثبت به
بواسطة الاصل اعني اصل عدم النقل كما عرفت فلا يقدح فيها احتمال كون التبادر للوضع
اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها كما في اللغوية ان اريد منها ما يعم المهجورة
وقصد اثبات هذا القسم منها والا فاثباتها بنفس التبادر من دون حاجة الى
الاصل فان المقصود ان اللفظ في عرفنا موضوع لهذا المعنى ولا ريب في دلالة التبادر
في هذا العرف على كونه حقيقة فيه وهذا بخلاف التبادر في هذه الالفاظ فانه لا يدل
على الوضع الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث الوضع ولا ينفعه الاصل لانه انما يثبت به
الحكم في موضع الشك اما مع العلم بالوضع السابق كما في هذه الالفاظ فلا يمكن النفي
بالاصل كيف والاصل في هذه الصورة تاخر الحادث وبقاء الثابت ومقتضى ذلك

نفي الحقيقة الشرعية الذي هو نقيض المط فقد بان الفرق واندفع الاشكال وظهر
ان الاحتمال في الحقايق اللغوية والعرفية لا يقدح في الاستدلال بخلاف هذا
الاحتمال هذا كله اذا كان المراد من الاحتمال الذي ذكره احتمال كون التبادر
لاجل وضع حادث اما لو اريد به احتمال كونه لامر غير الوضع مطلقا كما هو الظاهر
من كلامه سابقا ولاحقا فيتوجه عليه ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ المجرد
عن القرينة على ما صرح به ولا يتصور كونه لغير الوضع قطعا واما فهم المعنى
بواسطة القرينة فلا يسمى تبادرا في الاصطلاح فلا يكون اللفظ محمولا عليه لان
اللفظ انما يحمل على حقيقته دون مجازه على ان التبادر لو كان اعم من الفهم لاجل
الوضع او القرينة لكان المتعين ارادة القسم الاول منه ههنا للقطع بكون
الالفاظ حقايق في المعاني الشرعية في زمان المتشرعة فلا يتصور منها التبادر
لغير الوضع كما لا يخفى ثم لو جاز ان يكون التبادر فيها لامر غير الوضع لزم بطلان
التمسك بالتبادر في اثبات الحقيقة الشرعية لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة
هو تبادر المعنى من نفس اللفظ اذا كان مقطوعا به اما لو كان محتملا او لم يكن
من اللفظ بل للقرينة فلا حجة منه قطعا **قوله** والا لم يثبت اكثر الحقايق اللغوية
والعرفية قلنا ممنوع فان هذا الاحتمال لا يجري في اكثر تلك الحقايق بالضرورة وان
احتمل فيما لم يثبت منها بالنص كون التبادر فيها لوضع لاحق فتامل **قوله** واعلم
ان هذه المسألة قليلة الفائدة قد يقال في بيان قلة الفائدة في المسألة وجه آخر
وهو ان صيرورة تلك الالفاظ حقايق شرعية بالتعيين او الغلبة لا تستدعي
حمل ما تجرد منها عن القرينة على المعاني الشرعية الا اذا علم صدورها عن الشارع
بعد تحقق احد الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك على تقدير وجوده لا يكون
الا نادرا اذ لم تجر عادة الرواة والمفسرين بنقل تاريخ نزول الآيات وصدور الروايات

بيان قلة فائدة مسألة الحقيقة الشرعية

ولو اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بموافقته زمان
النقل او الاشتهار الا بعد العلم بتاريخ حصولهما في كل لفظ ودون العلم بذلك
كل خرط القتاد فالمسئلة قليلة الفائدة جدا بل عديمتها راسا والجواب عن ذلك
من وجوه الاول ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة
حقايق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بتجدد الوضع منه بعد
استعماله وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فان مقتضى الوجه الاول من وجوه
الحقيقة الشرعية هو الاستقراء الذي هو العمدة في هذا الباب وكذا الثاني
اعني الوجه المبني على حكمة الواضع ان الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني
وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال
في الثمرة اصلا لتاخر الاستعمالات عن الوضع فان قلت لو كانت الالفاظ المذكورة
حقايق شرعية بنقل الشارع وتعيينه لوجب تفهيمه المخاطبين بها والا لعري الوضع
عن الفائدة ولو فهمها لنقل ذلك الينا لتوفر الدواعي الى مثله ولا نقل فيجب القول
بصيرورتها حقايق بالغلبة والاشتهار فان ذلك وضع اضطراري لا يجب فيه
التفهيم والبيان قلت لا نم ان تفهيمها المخاطبين بها يستلزم النقل الينا قوله
لتوفر الدواعي الى ذلك قلنا مسلم لو كان التفهيم بتصريح الشارع كان يقول لاصحابه
اعلموا اني وضعت هذه الالفاظ لهذه المعاني فمتى ما وجدتموها في كلامي فاحملوها
عليها فان هذا مما يقرب فيه دعوى توفر الدواعي اما لو كان التفهيم بواسطة الترديد
بالقراين كما هو الشان في تعليم اللغات فلا يلزم فيه ذلك قطعا وبالجملة نحن نقول
ان الشارع لما راى ان هذه المعاني الحادثة التي اثبتها مما يتوفر الدواعي الى التعبير عنها
والدلالة عليها لمسيس الحاجة اليها وكثرة احكامها ولواحقها وان الناس يحتاجون في مثل
ذلك الى الفاظ موضوعة يعبرون بها عن المعاني ويستغنون بواسطتها عن مؤنة

القراين

القراين وارتكاب التطويل في الكلام بذكر الاوصاف والقيود المعينة للمراد في جميع
الاستعمالات والاطلاقات وكانت تلك المعاني مناسبة لمعاني هذه الالفاظ
في اصل اللغة نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى تلك المعاني الحادثة وعينها
بازائها من اول الامر روما للاختصار في التعبيرات مع وضوح الدلالة على
المراد وحذرا عن فوات المقصود في بعض المقامات بتعذر الاطناب او تعسره الموجب
لفوات الغرض بتركه او الاخلال به وحيث ان النقل بدون تعريف المخاطبين
وتفهيمهم لم يكن محصلا للغرض ولا مثمرا للفائدة بل كان وجوده كعدمه وكان
لتعريف الوضع طريقان احدهما التصريح به والاخر الترديد بالقراين وكان الغالب
تعريفه بطريق الترديد على ما نشاهد من الناس في كيفية تعليم اللغات وتعلمها
وكان التصريح على تقدير تحققه مما يتوفر الدواعي بنقله مع انتفائه علمنا ان الشارع
عرف الوضع المخاطبين بتلك الالفاظ بطريق الترديد بالقراين دون التصريح
وقد ظهر لنا جميع ذلك بالاستقراء الذي هو الطريق المألوف والمنهج المعروف
في تحصيل المطالب الوضعية واثبات القواعد الادبية كما مر مرارا وح فلا اشكال
في المسئلة ولا في ثمرتها اذ الاشكال انما يتوجه على تقدير التصريح بالوضع والنص
عليه من الشارع او القول بان تلك الالفاظ مجازات اشتهرت في زمانه فافادت
بغير قرينة ونحن لا نقول بشيء من ذلك الثاني ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم
عليها بالتاخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل في الحادث التاخر لا يقال
كما ان اللفظ حادث فكذلك الوضع فاصل تاخر اللفظ عن الوضع معارض باصل تاخر
الوضع عن صدور اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف لانا نقول اصالة تاخر الحادث انما
تجري في الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها من حيث المبدأ
لكن ثبوت الوضع في اواخر زمن الشارع بحيث يتسع لصدور كثير من الروايات الواردة

عنه عليه السلم مقطوع به على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان
الاصل تاخر الصدور الى ذلك الزمان بخلاف العكس الثالث اجماع العلماء على ان
هذه الالفاظ مع تجردها عن القراين اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية
فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها على الثاني
فالقول بان المراد من بعضها الشرعي ومن بعضها اللغوي كما يقتضيه القول بتوسط
الوضع خلاف الاجماع لا يقال الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض
هو الحمل على المعنى اللغوي لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع
منعقد على ان الواجب حملها على احد المعنيين لاجل الوضع له والعمل بمقتضى الاصل
يغايره قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على اصل الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه اخر
وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ باسرها في نفس الامر اما المعاني
الشرعية او اللغوية فالقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي التفصيل
فيها بحسب نفس الامر فيكون مخالفا للاجماع وبوجه اخر وهو ان القائلين بثبوت
الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني الشرعية والنافين
لها اتفقوا على حملها باسرها على اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على
اللغوية في الجميع او البعض خلاف الاجماع فان قيل ان اردتم ان مثبتي الحقيقة الشرعية
يحملون الالفاظ باسرها على المعاني الحادثة وان كان صدور بعضها عن الشارع سابقا
على الوضع فذلك باطل اذ المفروض ان سبب الوضع عليها هو الوضع وهو منتف
على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اردتم انهم يحملونها عليها بعد ثبوت
الوضع جميع الاستعمالات فمنعه ان ذلك لو تم فهو الحجة فاي فائدة في الاجماع قلنا
نختار الثاني وفائدة الاجماع تظهر في صورة الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع
ممكن معه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاحتجاج بالسبق فانه لا يصح الا مع

العلم به

العلم به **قوله** اذ صيرورة هذه الالفاظ حقايق في معانيها الشرعية في كلام الائمة
الاطهار عليهم السلم مما يبعد النزاع فيه غاية البعد* فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد
ان صيرورة هذه الالفاظ حقايق في اوايل زمان الائمة عليهم السلم اعني الزمان المتصل
بزمان الشارع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد فنمنع ان ذلك مما لا بعد فيه اصلا
بل الظاهر ان النزاع فيه قريب جدا فان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع في العلم بتحقق
الوضع الحادث وانتفائه حكم زمان الشارع من دون فرق فالشك في زمان الشارع
يستلزم الشك فيه والقطع فيه يستلزم القطع في زمان الشارع وكيف يمكن القول
بان هذه الالفاظ كلها كانت حقايق في معانيها الاصلية واستمرت على ذلك الى اخر
زمان النبي صلى الله عليه وآله ثم انها باسرها صارت حقايق في المعاني الحادثة بعد
وفاته بلا فصل مع انحصار الوجه في صيرورتها حقايق بعده في الغلبة والاشتهار
فان احدا لم يدع الوضع التعييني في هذه الالفاظ في زمان المتشرعة ومعلوم ان الغلبة
والاشتهار مما يختلف الحال فيهما بالقياس الى الالفاظ فان تحققهما في الالفاظ المتكررة
الكثيرة الدوران على الالسنة مقدم على حصولهما فيما ليس كذلك بالضرورة فلا يمكن الحكم
بحصولهما في الجميع في اول زمان المتشرعة دفعة نعم لو قيل بصيرورتها حقايق بعد زمان
الشارع بواسطة النقل والتعيين امكن القول بثبوت الوضع في جميعها في زمان
واحد لامكان حصول النقل فيه لكن قد عرفت ان ذلك مما لم يقل به احد في وضع
هذه الالفاظ ولو قيل به فغايته الامكان وهو لا يستلزم الوقوع ولو اتفق الوقوع
ايضا فمن اين انه في اول زمان الائمة عليهم السلم لا في غيره فالحكم بصيرورتها حقايق
فيه كما هو المدعى لا وجه له اصلا وان اراد ان صيرورة هذه الالفاظ حقايق في زمان
الائمة عليهم السلم في الجملة بمعنى عدم بقائها على معانيها الاصلية في مجموع زمانهم مما يبعد
النزاع فيه فذلك مسلم اذ لا ريب في استبعاد الحكم ببقاء الوضع اللغوي في تلك المدة

المتطاولة مع انتشار المسلمين واشتهار الاحكام فيما بينهم غاية الاشتهار لكن
ذلك لا يستدعي قلة الفائدة في هذا الخلاف لعدم العلم بتعيين زمان الوضع على
هذا التقدير فلا يعلم ان الحديث الوارد عنهم هل ورد قبل الوضع او بعده ولئن
حصل العلم بالتأخر في بعض الاخبار نحو ما ورد عن الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام
فذلك لا يجدي نفعا فيما هو بصدده لان هذا البعض لا يفي بجميع الاحكام قطعا فلا
يحصل الاستغناء به عن الايات والاخبار النبوية حتى يلزم قلة الفائدة في هذا النزاع
وان اراد ان صيرورتها حقايق في زمان انتشار احاديث اهل البيت عليهم السلام اعني زمان
الباقر والصادق ومن بعدهما من الائمة الاطهار مما يبعد النزاع فيه غاية البعد ففيه
بعد تسليم ان النزاع في هذا بعيد غاية البعد انا لا نم الاستغناء بما ورد عنهم بعد
الوضع عن الايات القرانية والاخبار النبوية وما ورد عنهم قبل الوضع كالاحاديث
المروية عن امير المؤمنين والحسنين وعلي بن الحسين عليهم السلام لعدم صيرورة الالفاظ حقايق
في ذلك الزمان لا يقتضي قلة الفائدة في الخلاف المذكور كما ادعاه وايضا لو اريد هذا
المعنى لوجب ان يقال ان صيرورة هذه الالفاظ حقايق في زمان الباقر والصادق ومن
بعدهما من الائمة عليهم السلام مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستعمال القران والاحاديث
النبوية والاحاديث المروية عن امير المؤمنين والحسنين وعلي ابن الحسين عليهم السلام
فحكم مما لا يتحقق بدون نص عن الباقر والصادق ومن بعدهما عليهم السلام على ذلك الحكم
واما ما ذكره المص فلا يكاد يستفاد منه هذا المعنى بوجه فالحمل عليه غير مستقيم واما
ثانيا فلان ما ذكره من عدم استقلال الكتاب والسنة النبوية بشيء من الاحكام الشرعية
مجرد دعوى لا شاهد لها ولا برهان عليها بل الذي يقتضيه الخوض في الكتب الاستدلالية
والتفاسير سيما ما يختص منها بشرح ايات الاحكام بطلان تلك الدعوى فان فيما
استنبط المفسرون والفقهاء من الايات القرانية والاحاديث النبوية احكاما

حجة

حجة تستقل بافادتها الاصلان المذكوران كما لا يخفى على من اجال النظر في ذلك المضمار
وخاض في تيار لجج تلك البحار سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم استقلال الكتاب و
السنة بدون نص من الائمة عليهم السلام جواز الاستغناء عنهما في استنباط الاحكام
اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وانما يتاتى ذلك بتتبع
الادلة كلها بقدر الوسع والطاقة مع بذل الجهد في تحصيل المراد منها كما ياتي تحقيقه
ان شاء الله تعالى والكتاب والسنة هما عمدة الاصول والادلة الشرعية فلا يسوغ الاستغناء
عنهما ولا الاقتصار على غيرهما قطعا كيف وقد ورد الامر بالتمسك بالكتاب والسنة وعرض
الاحاديث المروية عن الائمة عليهم السلام عليهما في الاخبار المستفيضة بل المتواترة نحو
ما رواه الفريقان بعدة طرق عن النبي صلى الله عليه واله انه قال اني تارك فيكم
الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وما روي
عن الائمة عليهم السلام في عدة روايات ان كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وان ما خالف
الكتاب والسنة فهو مردود وان الذي جاء به فهو اولى به وما روي من ان على كل
حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه
وان ما خالف كتاب الله فهو زخرف او فاضربه عرض الحائط الى غير ذلك من المضامين
الواردة في الروايات التي لا تحصى والتمسك بالكتاب والسنة وكذا العرض عليهما
لا يعقل بدون العلم بمدلولات الالفاظ التي اشتملا عليها فمع الخلاف والاشتباه كما
في هذه الالفاظ لا بد من تحقيق الحال ليتاتى معه العرض والاستدلال فالاحتياج
الى المسألة ثابت قطعا ولا غناء للفقيه عنها اصلا هذا كله على القول بحجية خبر الواحد
وجواز تخصيص الكتاب والسنة القطعية به كما هو المشهور واما على القول بانتفاء
حجيته مطلقا او مع معارضة الدليل القطعي كما ذهب اليه كثير من الاصوليين فهذا
البحث ساقط من اصله اذ الحاجة التي في المسألة ضرورية على هذا التقدير كما لا يخفى

واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان عدم استقلال الكتاب والسنة يستلزم عدم الحاجة
اليهما في استنباط الاحكام على ما ذكره فلا ريب في ان عدم الاستقلال ليس امرا ضروريا
حتى لا يمكن خفاؤه على الاصولي الباحث عن المسئلة والرجوع فيه الى من يدعي ذلك
تقليد في مبادي المسائل الاجتهادية وليس بجائز كالتقليد في اصل المطالب وتحصيل
العلم به بطريق التتبع مع مخالفته وضع التحصيل في ترتيب المطالب على المبادي
اصعب بكثير من تحمل كلفة تحقيق هذه المسئلة وخصوصا مع الاقتصار فيها على
ما هو مذكور في زبر القوم فبحث الاصولي عنها مستحسن قطعا بل واجب مع تعذر العلم
بعدم الاستقلال وان فرض انتفاء الفائدة فيها في الواقع فتدبر واعلم ان عبارة
المص هذه يتوجه عليها مناقشات الاولى قوله اذ صيرورة هذه الالفاظ حقايق في كلام
الائمة عليهم السلم مما يبعد النزاع فيه فان صيرورتها حقايق في كلامهم انما يتصور على
القول بنفي الحقيقة الشرعية فلا يبعد في هذا النزاع بل لا استقامة لهذا الكلام خصوصا
ممن قال بثبوت الحقيقة الشرعية فينبغي له تبديل الصيرورة في العبارة بالكون او الثبوت
بان يقول اذ كون هذه الالفاظ حقايق او ثبوت الوضع فيها في كلام الائمة عليهم السلم
مما يبعد النزاع فيه الثانية قوله واستقلال القران والاخبار النبوية الخ فان
مقتضى هذه العبارة ان عدم الاستقلال القران والاحكام النبوية بالاحكام الشرعية
يوجب الاستغناء عنهما باحاديث الائمة عليهم السلم وليس كذلك اذ الاستغناء عنهما انما
يحصل باستقلال احاديث الائمة عليهم السلم لا بعدم استقلال ذينك الدليلين كما هو
واضح فالاولى ان يقال والاحاديث الواردة عن ائمتنا عليهم السلم تستقل بافادة الاحكام
الشرعية فلا حاجة معها الى العلم بدلالات الكتاب والسنة النبوية وقد يقال ان
ذلك انما يتجه ان لو كان المراد باستقلال الكتاب والسنة المنفي في كلام المص استغناؤهما
عن انضمام ما يتم به الاستدلال وليس كذلك بل المراد من استقلالهما بالحكم فيه اقتضاء

دليل

دليل الحكم فيهما وانتفاء دليل اخر على الحكم سواهما وح فلا ورود لهذه المناقشة اصلا
الثالثة قوله بدون نص من الائمة فان المفهوم من نفي استقلال الكتاب والسنة
بالحكم الشرعي بدون نص الائمة عليهم السلم ثبوت الاستقلال مع النص ولا معنى له مطلقا
سواء اريد بالاستقلال معنى الاستغناء عن الضميمة او الانحصار فان الاستقلال
المنفي بدون النص باحد المعنيين لا يعقل ثبوته معه قطعا فالاولى اسقاط هذا
القيد والاكتفاء بما تقدم فانه تام في معناه والامر في ذلك هين قوله والاخبار
النبوية المنقولة من غير جهة الائمة عليهم السلم انما قيد الاخبار النبوية بذلك لان
الاخبار النبوية المنقولة من جهة الائمة عليهم السلم بمنزلة الاخبار المروية عنهم
في وجوب الحمل على المعاني الشرعية بناء على ان الائمة عليهم السلم انما يقصدون في نقلهم
احاديث النبي صلى الله عليه واله بيان الاحكام الشرعية لا مجرد النقل والرواية على
ما هو شان الرواة وهو في حيز المنع فان من الجائز ان يكون المعصوم نقل كلام النبي
صلى الله عليه واله ورواية لفظه المخصوص الذي نطق به ولو سلم فبيانه الحكم بكلام
صلى الله عليه واله يرجع الى اصطلاحه دون اصطلاح غيره الا اذا كان الحديث منقولا
بالمعنى او مشتملا على قرينة تدل على ارادة العرف الحادث فانه يجب حمله على عرف زمانهم
عليهم السلم لكن مع ذلك لا يبقى فرق بين المنقول من جهتهم عليهم السلم والمنقول من غير جهتهم
فان المنقول من غير جهة الائمة عليهم السلم يتعين حمله على الحادث ايضا مع وجود القرينة
او ارادة النقل بالمعنى فالتفرقة بين المنقول من جهتهم وغيره على ما يشعر به كلام
المص لا وجه لها يعتد به ولنختم الكلام في هذا المرام بايراد ابحاث مهمة تعين على
مطالب جمة الاول اختلفوا في الفاظ العبادات كالصوم والصلوة والحج والزكوة
وغيرها فقيل انها اسماء للصحيحة اي الماهيات المستجمعة لشرائط الصحة وان اطلاقها
على الفاسدة لمشاكلتها الصحيحة في الصورة وهو مختار اكثر المحققين وقيل انها للاعم

بيان ان العبادات اسماء للصحيحة او للاعم

من الصحيحة والفاسدة والاول هو الاصح لنا تبادر الصحيحة منها عند الاطلاق وصحة
سلب الاسم عن الفاسدة وان العبادات باسرها متعلقات لطلب الشارع ولا يرد ولا
شيء من الفاسدة كذلك وانا نعلم قطعا ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها بها تتقوم
ماهياتها ولو كانت اسامي للاعم يصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء جزء
او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة وان الظاهر من قوله عليه السلام
لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام
انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فلا يتحقق مع الفساد والحمل على نفي
الصحة تاويل لا يرتكب الا بالدليل وقد وجد في مثل لا نكاح الا بولي لا طلاق
الا بشهود لا عتق الا في ملك فوجب ان يكون فيه بخلاف ما نحن فيه وايضا
فان العبادات امور توقيفية لا يعرف الا من قبل الشارع ولو كانت اسامي للاعم
لما كانت كذلك لان المرجع فيها الى العرف دون الشرع وليس المراد من قولهم العبادات
اسماء للصحيحة ان الصحة ماخوذة في مفهوماتها داخلة في معانيها بل المراد
انها اسماء للماهيات المخصوصة التي اذا اوجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد
ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي لا من صفات الماهيات وكذا
لا يرد انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان المخصوصة
واما الصحة فلا يستفاد منه اصلا وحجة القول بانها اسماء للاعم كثرة استعمالها
في الفاسدة واتصافها بالصحة والفساد وانقسامها اليهما وفيه ان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص واعلم ان المقصود من هذا البحث
تعيين المعنى المراد من الفاظ العبادات المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن
كونه حقيقيا او مجازيا وهذا مما يتاتى فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة
الشرعية والنافين لها فان النافي لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك

الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة فيتاتى
منه النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها هذه الالفاظ هي الماهيات
المعينة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة غاية الامر ان نزاع
المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي بعد لما اصل
التعيين فيما يفتقر الى تحقيق الحال فيه كلا الفريقين وبعض من تكلم في تحرير
الخلاف في المسئلة ان الفاظ العبادات اسماء للصحيحة او الاعم انما النزاع في تعيين
المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ويمكن توجيهه بالحمل
على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والظاهر ان تحرير
النزاع بهذا الوجه انما هو من المثبتين بناء على اصلهم في القول بالحقيقة الشرعية
ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار منشأ للاشتباه **الثاني** قد سمعت قول
الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات انها في اللغة او العرف كذا وفي
الشرع كذا وعليه اشكالان الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية فان النافي لها لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية والعرفية
الثاني ان الفاظ المعاملات كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة
في الشرع الى معان اخر حادثة كالعبادات ولذا تريهم يقولون ان العبادات توقيفية
دون المعاملات ويرجعون في تحقيق معنى مثل البيع والاجارة والصلح والرهن والوديعة
والعارية الى اللغة والعرف ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه
الالفاظ والامر في الاشكال الاول هين اذ الظاهر ان لا خلاف بين فقهائنا في ثبوت
الحقيقة الشرعية وان المخالف في ذلك شذوذ من الاصوليين وفقهاء العامة
فكلامهم هذا جار على مقتضى مذهبهم ولا اشكال فيه وقد اجيب ايضا باحتمال
ان يكون المراد بيان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ حقيقية كانت او مجازية وفيه

نقد جواب

انهم كثيرا ما يصرحون بانها حقيقة في كذا شرعا فلا يستقيم الحمل المذكور واما الثاني
عنه بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع او تحديد المعاملات
الشرعية هي المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الآثار والاحكام المترتبة
في الشرع او المراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات بخواصها الشرعية فالبيع
اللغوي والشرعي مثلا واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار وهو من حيث انه مفسر
بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث انه مفسر بالوجه الشرعي شرعي وتوجه
على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف الشديد فان قولهم هو لكذا شرعا كالنص
في ارادة الشرعي انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا
اصطلاحية محضة لما وقع فيها اذ لا مشاحة في الاصطلاح وايضا فان نقل هذه
الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب
عليه اثر شرعي اذ كان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم في تحرير
المسائل وتقرير المطالب كما في سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب
العلوم والصنايع فان تقرير المطالب الفقهية مما لا يتوقف على هذه الاصطلاحات
كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المقصد تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء
شرائط الصحة في تعريفاتها مع انهم لم يتعرضوا فيها الا القليل منها مثلا قالوا البيع
نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على شرط واحد
من شرائطه وهو معلومية العوض ولم يتعرضوا لباقي الشرائط كمعلومية المعوض
وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالهما على نفع
محلل مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف غير متفاضلين مع التجانس
الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة والجعالة والضمان
والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا

في جميعها

في جميعها على البعض ولم يتعرضوا لشيء منها بالجميع ولو كان المقصد تعريف المعاملة
المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى الثالث ان الغالب تغاير
المعنيين اللغوي والشرعي بحسب الصدق اما من الجانبين او من جانب واحد ولو كان
المقصد من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية بخواصها الشرعية لتغاير
المفهومان دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها
لبعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل ملك العين ومع الاجارة
في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل
ومع النكاح في التسلط على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع
والاجارة والابراء بحسب اختلاف محله كان الواجب تمييز بعضها عن بعض لتوقف
العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه فتصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه
يحصل بها التميز بينها في الجملة ومن المعلوم ان التميز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل
الفصول المنوعة لماهياتها المعلومة في العرف او اللغة بل من الجائز حصوله باعتبار
شرائطها الشرعية ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفي في ذلك
بما يحصل به التميز ولو شرطا واحدا ولذا ترى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون
لشيء من الشرائط الشرعية وانهم يقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا
شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في التميز في الجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريفات
المعاملات ليس الا تمييز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء
عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد وح فلا يرد ان ان كان
المقصد من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط في
بعضها اذ لا دخل لها في تحقق تلك المفهومات وان كان المقصد منها تحديد المعاملات
المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في تعريف بعضها والاقتصار على

بعضها في بعض اخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود
بيان الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات
وهو مع قول المصنف في نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ
لا ريب في ان المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف وجه
الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات
بعضها عن بعض على الوجه الذي قررنا فلا اشكال فان قلت هب ان المقصود من تلك الحدود
تمييز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم فالوجه في الحكم بانها معان شرعية مع عدم اشتمال
بعض منها على شيء من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على جزء من
مقومات المعنى الاصلي وليس منها ما يكون شرعيا بجميع اجزائه المعتبرة فيه اجناسا وفصولا
ولو كان فلا ريب في ندرته وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثل قطعا قلت المراد بالشرعي
هنا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف له
على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من المفهوم اللغوي
او العرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية ولم يوجد كلام
القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف ولا يستقيم فيه القول
بانه لغة كذا وشرعا كذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان في هذا الفرض فان
قلت قصد التمييز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرائط الصحة باسرها اذ بدونه لا تتميز
صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت ليس المقصود من تلك الحدود تمييز
المعاملة الصحيحة عن غيرها مطلقا بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها وهذا لا يتوقف على ذكر
جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان قلت الحدود في هذه التعريفات ان اعتبر فيها قيد
الصحة انتقضت الحدود باسرها طردا بدخول المعاملة الفاسدة التي لم يخرج بما ذكر
فيها من شرائط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج به قلت نختار الاول ونلتزم

ان هذه الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا محذور في ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان
المقصود تمييز الاخص عما عدا ذلك الاعم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ
المعاملات لغة وعرفا مفهومات متباينة لا تصادق بينها فهي متمايزة بانفسها
وذواتها فاي حاجة في التمييز الى ايراد الشرائط الشرعية قلت تباين المعاملات
باسرها ليس امرا بينا ولا مبينا فهو في حيز المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى
شرائط الصحة لصعوبة التمييز بنفس الماهية وان كانت معلومة بالاجمال فان
الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس
ولو سلم فهذا طريق وذاك طريق اخر وتعيين الطريق ليس من داب المحصلين هذا
ما تيسر من الكلام في هذا الكلام وهو بعد محل تأمل **الثالث** قد عرفت ان الواجب
حمل الخطابات الشرعية على المعاني المفهومة منها حال الصدور وان المناط في تحصيل
مراد الشارع فهم المخاطبين لا غير واللازم من ذلك وجوب تحصيل فهم المخاطب على من لم
يحضر الخطاب والطريق اليه انه اذا كان اللفظ الوارد في الخطاب مما ثبت فيه الوضع الشرعي
فان الواجب فيه الحمل على الحقيقة الشرعية واما اذا لم يثبت له ذلك اما العدم ثبوته
من اصله على القول بعدم او لا انتفائه في المورد المعين بخصوصه فان ثبت له في زمان الصدور
معنى عرفي تعين الحمل عليه ان كان عاما او خاصا مع كون المتكلم والمخاطب كليهما من
اهل اصطلاح واحد والا ففي ترجيح عرف السائل او المسؤول مع انتفاء القرينة
المعينة للمراد خلاف فقيل بالثاني وهو الاظهر لا لان الحمل على عرف السائل يقتضي
التجوز من اللفظ على ما توهم فان ذلك من باب التسمية في الاستعمال كالكلام العربي
يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس من المجاز في شيء بل لان عادة الناس قد استمرت
على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد التعلم
او لضرورة التفهيم والبيان وقيل بالاول لان الغرض الاصلي في خطابات الشارع

بابطال الخلاف في عرف السائل
والمسؤول في اللفظ

بيان الاحكام الشرعية وهو انما يحصل اذا اجرى الكلام على اصطلاح المخاطب اذ
لا بيان بما لا يعرفه ولما ورد ان النبي والائمة عليهم السلام كانوا يكلمون الناس
بما يعقلونه والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب وفيه
ان ذلك لو سلم فانما يقتضي الحمل على اصطلاح المخاطب مع جهله بالحال وتوهمه
وحدة الاصطلاح واما مع العلم فالبيان في حقه ممتنع الا مع القرينة او علمه بعادة
النوع او الشخص والمفروض انتفاؤهما ههنا وقد يقال ان العبرة في تعيين المعنى بعرف
بلد السؤال اما مطلقا او مع موافقته عرف السائل او المسئول فان عرف البلد ارجح
في التخاطب خصوصا مع موافقته عرف احد المخاطبين ويتوجه عليه منع هذه الدعوى
ان اريد بها قضاء العادة بالمراعاة ودلالتها على المدعى ان اريد بها وجود الاتفاق
وتحقيق المقام انه اذا اختلف العرف في معنى لفظ حتى يوجد له معاني متعددة فللمتكلم
ان يستعمله في كل من تلك المعاني سواء وافق عرفه او عرف المخاطب او خالفهما اما
بان يكون موافقا لعرف ثالث ولا اشكال في صحة هذه الاستعمالات ولا في كونها
على وجه الحقيقة اذا كان المصحح وضع اللفظ للمعنى دون العلاقة بينه وبين الموضوع
له وكذا لا اشكال في توقف الاستعمال المخالف لعرف المخاطبين وعرف بلد
الخطاب على وجود القرينة المعينة للمراد وانه بدونها يتعين الحمل على احد الثلثة
انما الكلام فيما اذا دار الامر بينها ولم يكن هناك قرينة تقتضي التعيين فنقول
المتخاطبان لا يخلو اما ان يكونا عالمين بتعدد الاصطلاح او جاهلين او المتكلم
عالما والمخاطب جاهلا او بالعكس وعلى تقدير العلم فاما ان يكون العالم بالتعدد
عالما بحال الآخر او جاهلا به وينبغي القطع بتعيين عرف المتكلم مع جهالة التعدد
مطلقا كما يتعين عرف المخاطب مع جهله وعلم المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام
مقام البيان وكان المتكلم حكيما ويبقى ما عدا ذلك محتملا لوجوه الاول عرف المتكلم

الثاني

الثاني تقديم عرف المخاطب الثالث تقديم عرف بلد الخطاب الرابع تقديم عرف المتكلم
اذا وافق عرف بلد الخطاب والا فعرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق
عرف البلد والا فعرف المتكلم السادس تقديم العرف الموافق لاصطلاح البلد مطلقا
سواء كان عرف المتكلم او المخاطب السابع تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم
والمخاطب جميعا الثامن تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديمه
الا اذا خالف عرف المخاطب العاشر التوقف في جميع ذلك الى ان يدل دليل على التعيين
والاقرب تقديم عرف المتكلم مطلقا سيما اذا وافق عرف بلد الخطاب والوجه فيه
ظاهر مما قلناه هذا كله اذا ثبت للفظ عرف في زمان الصدور واما اذا لم يثبت له ذلك
فان توافق العرف واللغة فلا اشكال في الحمل وكذا لو حصل الشك في الوحدة والتعدد
فان الاصل اتحاد الوضع ما لم يدل دليل على خلافه وكذا لو علم التعدد مع تعيين
مبدأ النقل ومعلومية تاريخ الصدور فانه يحمل على اللغة مع السبق وعلى العرف
مع اللحوق بل لا يبعد الاكتفاء في تعيين المعنى باحد الامرين من تعيين مبدأ النقل
ومعلومية التاريخ فان الاصل تأخر المشكوك عن المعلوم اما اذا تعدد المعنى ولم
يعلم مبدأ النقل ولا تاريخ الصدور فقد اختلفوا في الترجيح على نحو اختلافهم في الحقيقة
الشرعية فمنهم من قدم اللغة تمسكا بالاصل في محل الشك ومنهم من قدم العرف
بدليل الاستقراء فان تتبع الخطابات الشرعية كاشف عن ان طريقة الشارع هي
طريقة العرف في المخاطبات والمحاورات دون اللغة والمراد من اللغة ههنا ما ثبت
قبل الشرع ولم يعلم هجره في زمان الشارع اصليا كان او طاريا ومن العرف الطاري
الذي لا يعلم تأخره عن زمان الشارع باقيا كان او مهجورا فيخرج عن محل النزاع ما علم
هجره قبل زمان الشارع وكذا ما علم تجدده بعد زمانه فان حمل الخطابات الشرعية
على احد هذين المعنيين ممتنع قطعا وربما يتوهم من اطلاق كلامهم في هذا المقام ان النزاع

بيان تعارض العرف واللغة

واقع في كل ما يخالف عرف زماننا من المعاني المثبتة في اللغة ومقتضى ذلك تقديم
اللغة المهجورة قبل الشرع على القول بترجيح اللغة والعرف المتجدد بعده على القول
بترجيح العرف وفساده غني عن البيان وينبغي ان يعلم ان الحال في المعاني المثبتة
في كتب اللغة يختلف من كونها معاني اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده
او طارية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وهذه الاعتبارات يختلف
الحكم فيها من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث التقدم عليه مع فرض
المباينة او التاخر عنه ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال
بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال عن صفة المعنى وحكمه والا فالظاهر
تقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع
لكذا كونه حقيقة فيه بحيث عرفه المتاخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه
قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل الثاني لو كان الوضع المثبت في كلامهم
وضعا حادثا مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث
الوضع المثبت وتجدده في عدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على
العارف بطريقة القوم الثالث اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة لغات باقية
مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة ولا ريب ان المظنة مع الكثرة الرابع ان الغرض
الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتاليفها وان تكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا
للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة واللغات المشكلة
كما يعلم من تصريحات القوم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة فيها هي
المعاني المفهومة منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتاتى
بذلك الخامس لو كان هذا المعنى مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب تقديمه ايضا لكونه معنى
عرفيا بالنظر الى المعنى الاول وقد سبق ان طريقة الشارع في مخاطباته ومحاوراته هي

طريقة

ادلة تقديم اللغة على العرف

طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي مع كونه
المثبت له ممن جرت عادته بالاقتصار على ايراد لغة القرآن والحديث كابي عبيدة والهروي
وابن الاثير ومع تصريحه بنفي العرف كما اتفق في حديث الاتكاء فانه قال في النهاية بعد
ايراد قوله عليه السلم لا اكل متكئا المتكي في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا
والعامة لا تعرف المتكي الا من مال في قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء فيه بدل من
الواو واصله من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكا مقعدته وشدها بالقعود
على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد الاستكثار
منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا وقال في القاموس قوله صلى الله عليه وآله
اما انا فلا اكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات المستدعية لكثرة
الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا متمكن وليس المراد الميل الى
شق كما يظنه عوام الطلبة انتهى ويظهر من بعض الفقهاء التوقف في مثل ذلك نظرا الى الميل
الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ظ ثم اذا تعذر الحمل على الحقيقة تعين المجاز وهو نوعان
الاول ما يتعين بتعذر الحقيقة ويكتفي فيه بمجرد القرينة الصارفة عنها من دون حاجة
الى خصوص ما يتعين به المعنى المجازي بين المجازات والثاني ما يفتقر ارادة المعنى المجازي
فيه الى القرينة المعينة ولا يكتفى فيه بمجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس موضوعا من مباحث
الاصول ولا من شان الاصولي الخوض فيه ولا التعرض له لعدم انضباطه وتوقفه على
خصوص القرائن المنتشرة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة
وانواعا منتظمة ترجع اليها في جزئيات الاحكام ولنذكر منها هنا ما يكثر في الخطابات
الشرعية دوره ويعم بالمتفقه جهله فمن جملة ذلك الالفاظ المستعملة في الشرع
في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك
المعاني لوجود القرينة الصارفة عنها تعين حملها على المعاني الشرعية وان كانت مجازات

بيان انه اذا تعذر الحقيقة تعين المجاز

مثلا اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان هناك صارف
عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على الالفاظ المذكورة
مجملة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت في المجازية على
القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظ فان استعمال الشارع هذه الالفاظ
في هذه المعاني بلغ من الكثرة حتى ذهب معه الاكثرون الى صيرورتها حقايق فيها واوجب
المثبتين حملها عليها مع التجرد عن القرينة مطلقا ومن المعلوم ان غيرها من المجازات
ليس بتلك المثابة ولا توهم فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت وروده في خطابات الشرع
فضلا عن مقاومته بالمجاز الشايع المعروف وهل يتعين الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر
الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية الظاهر انه لا يتعين لعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي
الترجيح فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في المعاني اللغوية ان ثبت ففي غاية الندرة
والشذوذ كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ في المعنى العرفي اذا قلنا بتقديم
اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا على هذا القول الا ان شهرته
وكثرة استعماله يقتضيان تقديمه على غيره كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل
يترجح الحمل على اللغوي ان قلنا بتقديم العرف مع تعذر الحمل عليه الظ العدم فانه
لندرة استعمال الحقايق المهجورة في الكلام وقد يقال بتعيين المرجوح من الحقيقتين مطلقا
مع تعذر الراجح منهما فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية
او العرفية والا تعين الحمل على اللغوية لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين يقتضي تقارب
المعنيين وتكافؤهما في الجملة فمع تعذر احدهما يتعين الحمل على الاخر ولاتفاق الفريقين
على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما وربما
يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة في اقتضاء الحمل على اللغوية بان
هجر اللغة في الاول من المتكلم بالقصد والشعور فاستعمال اللفظ في المعنى اللغوي نقض

لغرضه

لغرضه بخلاف الثانية ومنها العام المخصص فان تعذر حمله على حقيقته التي هي الاستغراق
يقتضي تعيين ارادة الباقي على المشهور بين الاصوليين وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو
في الباقي حقيقة وليس بمجاز وتحقيق المقام يأتي في مباحث العموم والخصوص انشاء
الله تعالى ومنها الامر والنهي اذا تعذر حملهما على الوجوب والتحريم فانه يجب حملهما
على الاستحباب والكراهة لتبادرهما من اللفظ المصروف عن حقيقته وكونهما اقرب
المجازات الى الحقيقة المتعذرة ولان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة شايع
كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم
فيتعين الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة غيرهما من المعاني المجازية بالاضافة
اليهما ومنها نفي الحقيقة عن مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي لا طلاق الا بشهود
ولا عتق الا في ملك فان تعذر الحقيقة فيها يقتضي الحمل على اقرب المجازات وهو نفي
الصحة فانه المتبادر منها بعد الصرف عن الظاهر الذي هو نفي الحقيقة واعلم ان المقتضي
لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر المعنى المجازي من اللفظ المصروف
عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن
بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه للاسد في الجراة ومن المعلوم ان
هذا الفهم غير مستند الى دلالة لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام
انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين
الرجل الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يحصل فهمه من الكلام
لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته
ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة على ما عرفت
هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى من نفس اللفظ
مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظ

ثم ان التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور
وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك
اذا كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو
المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فانه اذا اريد استعماله في النعمة وجب ان ينضم اليها
قرينة تصرف عن ارادة القدرة كان يقال لزيد يد عندي وليانه مثلا لم يجز الاكتفاء
بالقرينة الحالية الصارفة عن الحقيقة اذ لا يتعين معها ارادة المجاز المخصوص الذي هو
النعمة بل انما يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوي
الصرف عن الامرين يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ
المصروف هو ذلك وانت اذا تتبعت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك اذ
قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وساير المجازات المحتملة
من اللفظ على المعنى المقصود بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة
او عنها وعن شيء من المجازات وان التعيين انما يستند الى اللفظ المصروف عن
بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لامتنعت الدلالة
اللفظية في اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وفقد ما يقتضي التعيين من جهة
القرينة الثاني شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما كان الاشتهار
سببا للتعيين لعدم انفكاكه عن التبادر الموجب له غالبا ولان ملاحظة الشهرة
ترجح ارادة المعنى المشهور اذ المظنون لحوق المشتبه بالاعم الاغلب فان بني على الاشتهار
بنفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني جاز الاعتماد عليه في تعيين المجاز
مطلقا وان علم انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته وان بني على كونه
سببا للتعيين بواسطة التبادر حيث انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص
اعتباره بصورة الاشتباه والشك لاستحالة التمسك بالعلامة مع القطع بانتفاء ذي

العلامة

ذي العلامة وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع بوجوده الثالث كونه اقرب
المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهذا انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار
المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة
المناسبة فيه من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المفضية الى غلبته واشتهاره
ولذا ترى ان اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي واقواها علاقة معه اشهرها
استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا ودورانا في المحاورات وحيث كان القرب من
الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة
اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القريبة كما اشرنا اليه وح فان كانت
الواسطة التي هي الاشتهار سببا اصليا للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمها
خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء واسطتيه واختص اعتبار القرب من
الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار والتبادر معا وقد يقال ان القرب من الحقيقة
سبب اصلي لتعيين المجاز غير موقوف على اعتبار الشهرة وتوسطها وذلك لان قرب
المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث لا اقرب منه يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربه
فيتعين ارادته منه على تقدير تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع الملازمة فان تقارب
المفهومين بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع انفكاكهما
بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد
يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر
كما في الاضافات والاضداد فان تصور العلية لا ينفك عن تصور المعلولية وكذا
تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد
على المعلولية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر فان
تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر ولا يجب حمله عليه عند تعذر الحقيقة قطعا والقائل

ان يقول ان قرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه اي باعتبار كونه قريبا لا
لكونه مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر والاستعمال اذ لا ريب في ان القرب من
الحقيقة وكمال المناسبة لها مما لا يندفع به التساوي بين المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع
المساواة لا يكون الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات
العقلية التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام وسيأتي تحقيق القول
فيه في مسائل الدوران ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان العلامة ره في بحث ذكر ان
الحقيقة العرفية اذا تعددت حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها وعلله
الشارح ره بان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بما له
ظاهر مع ارادة خلاف ظاهره من دون قرينة وهو قبيح وقد يعلل ايضا بانه لولا ذلك
لوجب حمله اما على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او جميعها او على معنى آخر
خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وللقطع بان
المعنى المراد من كل طائفة فيتعين ان يكون المراد منه بالقياس الى طائفة ما يفهمونه
من اللفظ وهو المطلوب ويتوجه على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ وتبادره
عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعيينه منه ولو وجب
الحمل بمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل
اللغة حمل الخطابات الشرعية على اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما
يسمعونه على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء وافق عرف
المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك مما لم يقل به احد وتفصيل
القول فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي الحاضر في مجلس خطاب الشارع اما ان يكون
واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد او جماعة مختلفين في العرف
والاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما معا

الاصطلاح

لاصطلاح المخاطب او غيره مغايرا او مشتبها فان علم اصطلاح المتكلم من اللفظ وكان موافقا
لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم مطلقا وان علم تغايره خلاف
عرف احد من المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المعنى المراد من اللفظ له واحدا الا
فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم من الغائبين والمعدومين وان كان المخاطب
واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى
المراد من اللفظ متحدا ايضا اذ المفروض عدم الاختلاف في اصطلاح المخاطب وهذا بناء
على ان خطابات الشارع مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدومين مستفاد
من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكاليف كما هو رأي المعظم اذ على القول
بعموم الخطاب وتناوله الغائبين والمعدومين ايضا بالاصالة يمتنع فرض اتحاد
عرف المخاطبين في المسألة المفروضة كما لا يخفى وان كان المخاطب جماعة مختلفين في العرف
والاصطلاح فقد يتوهم ان الواجب على اهل كل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف
عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب والمفروض تقديم اصطلاح المخاطب وهو فاسد
من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به مع اتحاده
او كونه في حكم الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف
فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا
في معان مختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود
من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل
طائفة الخطاب على عرفه واصطلاحه لزم تكليفه بمقتضى ذلك العرف والاصطلاح فيلزم
اختلاف التكليف باختلاف الاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين واشتراك
التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف جائز بل واقع فان تكليف المختار
غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل

لان الاختلاف الممتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصالح فيه كاختلاف
الاجسام والالوان والابون والاكوان اما الاختلاف بما يوجب اختلاف المصالح
كالاختيار والاضطرار والحضور والسفر والعلم والجهل فذلك مما لاريب فيه ومن
المعلوم ان اختلاف الاصطلاح من قبيل القسم الاول فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة
التكليف بوجه فلا يكون سببا لاختلافه فان قلت قد يختلف حكم الشيء الواحد باختلاف
التسمية واختلاف العرف والعادة فان المكيل والموزون والمعدود لا يجوز بيعه الا
بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعددا واذا تغيرت العادة فيه تغير الحكم وجاز
بيعه من دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه
يجب التقدير في محل العادة دون غيره وايضا فان المأكول والملبوس اي ما جرت العادة
باكله او لبسه في بعض المواضع دون بعض مع استغنائها الغلبة فان الحكم الشرعي فيه
يتبع العادة ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف التسمية مسلم اذا احدث في الشيء تغيير
يمكن استناد الاختلاف اليه ولو في الصفات الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة
واما اذا اختلفت تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب الاختلاف بل لمجرد الوضع والاصطلاح
فان ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ باسرها
لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة
الوجوب وان سميت بغيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاستدلالية ان الاحكام الشرعية
لا تختلف باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية
تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فاعرف ذلك هذا كله اذا كان اصطلاح المتكلم في
اللفظ معلوما واما اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع او الاجتهاد وجب ذلك
والا اذا اتحد عرف المخاطب فلنا تقديمه فيرجع الحصول العلم او الافهام يجب فيه الرجوع
الى اصطلاح المخاطب وان قلنا بتقديم عرف المتكلم مع العلم او التوقف في ذلك لحصول

الاجمال

الاجمال في المراد احتمالان اصحهما الثاني لان ما يقتضي تعيين عرف المتكلم يقتضي الحمل
عليه مطلقا ولو مع الجهل وح فلا اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم
عرف المخاطب فان كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد
فيتحقق الاجمال ايضا وقد علم مما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف المتكلم
او المخاطب مع اتحاده او قيام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك يبقى
الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال
ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات المختلفة
بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين حال صدور الخطاب عنه فلو كان الحاضر
في زمان الصدور بعضهم وكان الباقين معدومين وغايبين عن مجلس الخطاب لم يصح
الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب بالموجود الحاضر وعدم تناوله للمعدوم
والغايب كما اشرنا اليه وح فاثبات الحكم المذكور ههنا حينئذ اذ لا يظهر له فائدة بالنسبة الينا
اصلا وانما هو تحقيق لحكم الحاضرين خاصة وهو لا يعنينا لا يقال العلم بتكليف الحاضر
طريق الى العلم بتكليف الغايب فتحقيق الحال فيه مهم من هذه الجهة لانا نقول العلم
بتكليف الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف الغائب لاصل اشتراك التكليف والبناء
عليه هنا هدم لاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح البناء عليه لاستحالة بناء الفرع على
ما يبطل به الاصل وايضا فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه الصورة موقوف على
العلم بتحقق الاصطلاحات المختلفة زمان الصدور والعلم بحضور اربابها في مجلس
الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذا الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده
في زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد زمان الصدور والتمسك في ثبوته باصل
عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد الوضع ولو قيل بالاقتضاء فيه او خص الحكم بما
اذا علم ذلك ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي حضور

فان تغير وجهه والاصطلاح ان كان من تعليقه معلوم
التعليق ثبت [illegible] اكثر الاصطلاح داخل
التعليق الذي وجب القول بكثرة [illegible] الاصطلاح
والمفروض [illegible] المصلحة وقد تبين حق كل [illegible]
يجوز [illegible] عند كل منهم [illegible]
الترجيح [illegible] الغايبين [illegible]
ولم يثبت [illegible] منه

ارباب الاصطلاحات المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور والاجتماع
والحكم بتعدد المعنى في الخطاب موقوف عليهما على انه لو ثبت الحضور والاجتماع
فتكليف الحاضرين بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغائبين كل الا اذا ثبت
ان وحدة الاصطلاح تقتضي وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما
دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه
لهذا الوجه كما هو واضح وعلى الثاني انا نختار ان الاشتراك ابعاضا هو الحمل على عرف المتكلم
واصطلاحه وح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شيء من المفاسد المذكورة في الادلة
هذا ان اريد من المعنى الخارج الذي ابطله المستدل ما عدا عرف المتكلم والمخاطب والا
فالجواب باختيار الشق الثالث وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة
من الخطاب الشرعي لما يلزم من المفاسد واذا شارك هذا الوجه غيره في الفساد تعين
الاجمال في اللفظ ووجب التوقف في تعيين المراد الى ورود القرينة المعينة كما في المشترك
وثالثا انا لا نم اتحاد المعنى المراد من كل طائفة فانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب
على ما يفهمونه وجب على الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف وح ومرادها بالقطع
بل للزائل كان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص
كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد من اللفظ متعدد وان كان المراد من كل طائفة
واحدا فيجوز احدهما دون الاخر تحكم وان كان لاجل تعدد التكليف فهو ان ذلك
جائز ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم بمثله رفع الاجمال عن المشترك
الخالي عن القرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح
بلا مرجح ولا معنى خارج عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا جميع معانيه باسرها للقطع
باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فيتعين ان يكون المراد لكل معانيه مطلقا بحيث يتحقق
الامتثال بكل واحد منها وانتم لا تقولون بذلك وخامسا ان ذلك لو صح فانما

يصح

يصح بالقياس الى المخاطبين اي الموجودين وقت الصدور الحاضرين في مجلس الخطاب
واما من عدا هؤلاء من المعدومين والغائبين فلا يتم التقرير المذكور في حقهم
فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يراد في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض
او الخارج عن الكل حتى يثبت المط ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا
او بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف
في حقهم باعتبار ذلك الخطاب وهو بط بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله
جميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه جميع العامة لامكن توهم اثبات الحكم للغائبين
بنفس الخطاب على ما يقتضيه اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه
الى الحاضرين فلا يكون احد الفريقين اولى بالاعتبار من الاخر لكن القول بالعموم
مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه العلامة فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك
مع انك قد عرفت بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف
التكليف وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي بطائل في
هذا الكلام وقد يوجه ذلك بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ
الوارد في الخطاب المتوجه الى كل طائفة اي المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة
على عرفها المختص بها ومرجعه الى تعدد الخطاب واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب
وح فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك
ظ ولا اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد
في الخطاب لا اتحاد الخطاب بنفسه فتامل الرابع الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما
وضع له حتى يثبت المخرج لا ريب في ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى مجازا في معنى اخر
فالواجب حمله على معناه الحقيقي متى استعمل مجردا عن القرائن لان فائدة الوضع تفهيم
الموضوع له بنفس اللفظ فلو لم يجب الحمل عليه لعري الوضع عن الفائدة ولان المعنى

بيان ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة

الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة
غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء
الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب فان الفائدة العظمى فيهما حصول الشرائع
بتبليغ الاحكام الموقوف على المخاطبة والافهام ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه ليبين لهم وما ورد من انه سبحانه اجل من ان يخاطب قوما ويريد
منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه ولانه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف
او الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال
اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد منه والحكم بكون الالفاظ باسرها مجملة مترددة
بين حقايقها ومجازاتها ابدا مما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق على وجود اللفظ المحكم
الدلالة وعدم الانحصار في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلا وما ذكره
ظاهر من الممتنع ان يعين الواضع لفظا لمعنى ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا
في تلك اللغة ولان اللفظ اذا تجرد عن القراين فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه
او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة لان من شرط المجاز وجود
القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والمفروض انتفاؤها فيستحيل الحمل عليه والحمل
عليهما يقتضي كون اللفظ حقيقة في مجموع الحقيقة والمجاز او مشتركا بينهما
وهو باطل بالضرورة والاخلاء عنهما يستلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالالفاظ
المهملة والمفروض خلافه فتعين الاول اي الحمل على الحقيقة كما هو المط فثبت ان
الاصل في اللفظ ان يكون محمولا على معناه الحقيقي حتى يدل دليل على ارادة المجاز
وهذا احد معنيي قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف الاصل
وحاصله ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى مجازا في اخر ثم اطلق في الكلام من دون قرينة
تدل على ان مراد المتكلم معناه الحقيقي او المجازي فان الواجب حمله على الحقيقة دون المجاز

واصل

واصل الحقيقة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه بل هو محل النزاع بين الجميع والقول بتقديم
المجاز المشهور على الحقيقة او التوقف في تعيين المراد من اللفظ اذا دار بينهما على ما ذهب
اليه بعض الاصوليين لا ينافي ذلك بل هو مما يؤكده ويحققه فان ترجيح هذا المجاز
او التردد بينه وبين الحقيقة ليس لاجل كونه مجازا بل لخصوصيته وتميزه عن غيره
بالاشتهار المقتضي للترجيح او التعادل وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة ورجحانها
بالنظر الى ذات اللفظ كما هو المقصود كيف ولولا ان المجاز على خلاف الاصل لكان القول
بترجيحه هنا متعينا لانه اذا كان راجحا او مساويا بدون هذا الرجحان كان راجحا معه
قطعا فلا يصح النزاع في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم كونه حقيقة
فيه او مجازا لفقد دلايل الحقيقة والمجاز وحصول الاشتباه في تحقق الوضع وانتفائه
فهل يجب الحكم بالحقيقة بمجرد الاستعمال فيكون الاصل في الاطلاق الحقيقة بهذا
المعنى ايضا اختلف العلماء في ذلك والمشهور بين الفقهاء والاصوليين سيما
المتاخرين الحكم بالحقيقة مع اتحاد المعنى المستعمل فيه وبالحقيقة والمجاز مع تعدده
وذهب السيد المرتضى ره وجماعة من القدماء الى القول بالحقيقة مط وان تعدد المعنى
ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ المتعدد المعنى ان يكون مشتركا بين معانيه كلها
الى ان يتحقق الناقل وان المجاز لا يصار اليه في شيء من الاحوال الا لدليل قال
في مفتتح كتاب الذريعة واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة
وتوقيفهم على ذلك او لا يكون معلوما من حالهم ضرورة ويتلوه في القوة ان يستعملوا
اللفظ في بعض الفوائد ولا يدلونا على انهم متجوزون بها مستعيرون لها فيعلم
انها حقيقة وقال في فصل الامر بعد اختياره القول بالاشتراك بين الوجوب
والندب انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف
والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال

وما استعمال [اللفظة] الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة ومثل ذلك ذكره في مبحث المرة والتكرار والتراخي وفي مسئلة الفاظ
العموم والاستثناء المتعقب للجمل وغيرها من المسائل المتعلقة بهذا الباب وبالجملة
فهذه الدعوى قد تكررت من السيد س في تضاعيف الكتاب المذكور وغيره وقد
تصدى لاثباتها وبيانها في مسئلة الفاظ العموم ببسط من الكلام كما هو دابه
وعادته ونحن ننقل من كلامه اكثره في مقام الاحتجاج منه بلا ايماء بتوجه عليه من النقض
والابرادات ان شاء الله تعالى واعلم ان البحث في هذه المسئلة يقع في مقامين الاول ان اللفظ
المتحد المعنى والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق وربما يتوهم من قول الفقهاء والاصوليين
في مطاوي مباحث الفقه والاصول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان العام
لا دلالة له على الخاص على تحقق الخلاف في هذا المقام وان في المسئلة قولا ثالثا هو
ان الاستعمال لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز مطلقا سواء كان المعنى متحدا او متعددا
وقد يتخيل من ذلك ان هذا هو القول المشهور حيث يرى هذا الكلام متكررا في كتب
الاصول والخلاف مقطوعا به عند الاكثر وهذا فاسد قطعا فان الفقهاء والاصوليين
انما قالوا ذلك ردا على من زعم دلالة الاستعمال على الحقيقة مطلقا كما ذهب اليه السيد
المرتضى رحمه الله ومن وافقه ولذا تراهم كثيرا يقولون ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
مع الشك في الوضع وربما قالوا المجاز خير من الاشتراك وذلك اذا تحقق وضع اللفظ
لمعنى وشك في غيره ولولا ان الاصل عندهم هو الحقيقة في صورة الاتحاد لحقيقة
والمجاز مع التعدد لما صح ذلك والمراد من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة ان
الاستعمال بنفسه لا يدل على الحقيقة لا مطلقا لانه جنس للحقيقة والمجاز والجنس لا يدل
على بعض انواعه بعينه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال كما يدعيه القائلون
بالاشتراك بل لا بد في الدلالة عليها من امر غير الاستعمال المشترك بينها وبين المجاز

وان اتحد المعنى المستعمل فيه وثبوت الاصل فيه عندهم لا يقتضي كونه لاجل الاستعمال
من حيث هو استعمال بل يمكن ان يكون لدليل اخر والاظهر ان المراد ان مجرد الاستعمال
مع قطع النظر عن وحدة المستعمل فيه وتعدده او الاستعمال مع تعدد المعنى لا
يدل على الحقيقة بل يحتملها مع المجاز وان كان الاستعمال في المعنى الواحد دالا
عليها ويشهد لذلك قول السيد ره وما استعمال اللفظة الواحدة الا كاستعمالها
في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة اذ لولا ان اقتضاء الحقيقة بنفس الاستعمال
في المعنى الواحد من المسلمات عند الجميع لم يكن في التسوية بين الاستعمال في المعنى
الواحد والمتعدد دلالة على ما ادعاه من دلالة الاستعمال على الحقيقة مع التعدد
وظهوره فيها لا ينافي الموجود في كلام القوم لجواز ان يكون قولهم الاصل في الاطلاق
الحقيقة او توهم المجاز على خلاف الاصل وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما ان
الاصل في اللفظ الذي هو حقيقة في معنى مجاز في اخر اراده معناه الحقيقي اذا
استعمل في الكلام مجردا عن القرينة وثانيهما ان الاصل في اللفظ المستعمل في معنى
كونه حقيقة فيه موضوعا له اذا لم يوجد هناك شيء من ادلة المجاز والاتفاق على ان
الاصل هو الحقيقة وان المجاز خلاف الظاهر لا يقتضي الاتفاق على كلا المعنيين وانما
يقتضي الاتفاق على احدهما وهو مسلم فان المعنى الاول محل وفاق عند الجميع قطعا
لمن يثبت الاتفاق على الثاني كما هو المط لانا لا ندعي الاتفاق على المعنى الثاني بعينه
من الاتفاق على اصل الحقيقة في الجملة بل ندعي ثبوت الاتفاق فيه بما يثبت به
الاتفاق في المعنى الاول فان الوجه الذي به يعلم الاتفاق في الموضعين واحد
وهو تردد الحكم في كلامهم على وجه القطع من دون نكير اذ كما انهم يستعملون
اصل الحقيقة في كلامهم بالمعنى الاول قاطعين به من دون تردد ولا اشعار
بالخلاف وكذا المعنى الثاني على ما يشهد به التتبع وايضا فان الاصوليين صرحوا

في هذه المسئلة اى مسئلة تعارض الاحوال بان الامور العارضة للالفاظ
المخرجة لها عن حد الاعتدال الموجبة لحصول الاختلال فيها والاختلال في هذه
الخمس اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وان حصول كمال التفهيم
من اللفظ موقوف على انتفاء هذه الاحوال فانه اذا انتفى عنه احتمال الاشتراك
والنقل كان له حقيقة واحدة فاذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد
تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد تلك الحقيقة بكمالها
وبذلك يحصل الفائدة المقصودة من اللفظ وهو فهم معناه منه بتمامه ومقتضى
ذلك ان الاصل في اللفظ هو الحقيقة الواحدة التامة وان ما عدا ذلك فهو
خارج عن الاصل فلا يحمل عليه اللفظ الا بدليل ولذا ترى ان اكثر الاصوليين
اقتصروا في تعارض الاحوال على الصور العشر الحاصلة من ملاحظة هذه الخمسة بعضها
مع بعض ولم يتعرضوا للصور الخمس الحاصلة من دوران الحقيقة مع كل من هذه الخمس
لوضوح حكمها والحكم على تقدم الحقيقة فيها ومن ادخل الخمس في مسائل كالمهم قطع
بتقدم الحقيقة في الجميع من دون نقل خلاف في المسئلة ولا تردد في الحكم وايضا
المستفاد من كلامهم في بيان ان المجاز على خلاف الاصل ارادة كلا المعنيين من
الاصل المذكور فان بعض ما عللوا به الحكم انما ينطبق على المعنى الثاني دون
الاول قال في نهاية البحث التاسع في انه على خلاف الاصل والا لما فهم التفاهم حال
الخطاب لانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان
حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اجماله ولتوقفه على وضع سابق
ونقل وعلاقة والمتوقف على الاول اولى وقال في المنهاج المجاز خلاف الاصل
لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة والنقل ولاخلاله بالفهم ومن المعلوم ان
اصل الحقيقة مما اتفق عليه جميع الاصوليين فاذا كان المراد منه كلا المعنيين

جميعا كان كلاهما اجماعيا فيثبت الاتفاق في المعنى الثاني كما هو المطلوب ويدل على ذلك
صريحا ان العلامة ره في النهاية احتج على ان المجاز خلاف الاصل بالاتفاق على ان
الاصل الحقيقة واستشهد على ذلك بما حكي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف
الفاطر حتى اختصم علي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي اخترعها وعن
الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا
اي ملآن قال فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة
لما ساغ ذلك واطلاق كلامه منزل على صورة اتحاد المعنى لاشتهار الخلاف مع التعدد
واختيار الاكثر ومنهم العلامة ره رجحان المجاز على الاشتراك مع ان الظاهر من الحقيقة
في هذه المواضع الحقيقة المتحدة ولذا كان دوران اللفظ بين المجاز والاشتراك
غير الدوران بينه وبين الحقيقة والدليل على ان الاصل الحقيقة مع اتحاد
المستعمل فيه مضافا الى ما سبق وجوه **الاول** ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى
الواحد انه حقيقة فيه فان المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم
متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا
انه موضوع له معين بازائه لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون
وضع اللفظ للمعنى بوجدانه في اللغة مستعملا فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد
ظهور التعدد فان تعريف اللغات بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة وانما
تعرف اللغات غالبا باستعمال اربابها وبواسطة الترديد كما في تعليم الاطفال ولذا
ترى ان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة يستعملون اللفظ ويريدون به معنى
ترجح عنده كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من حصل لغة لم يزد على ان
تصفحها وتتبع استعمالات اهلها وادعاء توقفهم في الحكم بالوضع الى ظهور النص
او شيء من الامارات المقررة ليس بمسموع وايضا الظاهر انه لا نزاع في دلالة الاستعمال

بيان ان الاصل في الاستعمال الحقيقة مع اتحاد المعنى المستعمل فيه

على الوضع وانما الخلاف في دلالته عليه مطلقا والكلام المنكر من السيد قدس
سره في مقام التسوية بين المعنى الواحد والمتعدد في الدلالة على الحقيقة بما يؤيد
في الوفاق في المعنى الواحد كما اشرنا اليه وقول الفقهاء والاصوليين الاستعمال
لا يدل على الحقيقة محمول على نفي الدلالة مطلقا ردا على من قال بثبوتها كلا ولذا
ترى انهم لا يطلقون هذا القول الا في نفي تعدد الوضع ونحا قوبوا به ما يتعين به المقسم
كقولهم المجاز خير من الاشتراك **الثاني** لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه لكان
مجازا لا حقيقة له اما انه مجاز فلان المفروض انه قد استعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا
والاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز وليس حقيقة بالفرض فيكون مجازا
واما انه لا حقيقة له فلانه لم يستعمل فيما وضع له واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة
ولا مجاز بالاتفاق والمجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن غير متحقق الوقوع
او موجود نادر اوذلك ان الاصوليين اختلفوا في استلزام المجاز للحقيقة فالاكثر
ومنهم السيد المرتضى على الاستلزام نظرا الى ان المعتبر في الحقيقة شيئان الوضع
والاستعمال وكلاهما متحقق اما الوضع فلان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع
له لعلاقة بينه وبين الموضوع له فلا يتصور وجوده بدونه واما الاستعمال
فلان الوضع يستلزمه والا لعري عن الفائدة فان الغرض من وضع اللفظ للمعنى
ليس الا استعماله فيه فاذا انتفى الاستعمال انتفى فائدة الوضع وقيل المجاز لا يستلزم
الحقيقة اذ لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه ولا يلزم خلو
الوضع عن الفائدة فان التجوز من فوائد الوضع وهو حاصل على ان الوضع لفائدة
لا يستلزم حصولها اذ ليس كلما يقصد من الشيء يترتب عليه ثم اختلف هؤلاء فمنهم
من ادعى الوقوع تمسكا بامثلة نادرة كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان
بناء على انها وضعت لمعان لم تستعمل فيها اصلا ومنهم من يثبت ذلك لعدم القطع

بيان استلزام المجاز للحقيقة وعدمه

بانتفاء الاستعمال في الامثلة المذكورة ولا بكونها في معانيها التي تستعمل فيها
مجازات لاحتمال النقل على ما هو الظاهر ولا يلزم من ذلك استعمالها في تلك المعاني
مجازا اذ النقل كما يتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى الى ان يهجر الاول فكذا
بترك الاستعمال في الاول مع تعيين الثاني وقد علم من ذلك ان امر المجاز الذي
لا حقيقة له دائر بين الامور الثلثة المذكورة كما قلنا والامر هنا على تقدير
الامتناع ظاهر واما على التقديرين الاخيرين فان المجيبة لا يحمل على ما لا تحقق له
اصلا ولا على ما لا تحقق له الا نادرا بل المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به ومقتضى
ذلك كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه فيتعين القول به فان قلت قد تمسك
بعض من نفى الاستلزام بمثل قولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل
من المركبات وهذا يقتضي وجود المجاز الذي لا حقيقة له وكثرته وقوعه في اللغة
فان هذه المركبات لا تحصى كثرة قلت البحث في هذه المسئلة مقصور على المفردات
التي يصح وقوع الاشتباه في حقائقها واما المركبات فان الوضع فيها نوعي مطرد
فلا يقع الاشتباه فيها لو لا انها على ان الدليل المذكور فاسد لانه مبني على الخلط بين
تحقق المعنى الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع والفرق بينهما جلي فان المعتبر في
صحة الاستعمال في اللغة تحقق المعنى بالاعتبار الاول دون الثاني ولا اعتبار
بالكذب **الثالث** لما ثبت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة بمعنى وجوب حمل اللفظ
على معناه الحقيقي مع انتفاء الصارف عن ارادته ثبت الاصل بالمعنى الذي زيد
هنا ايضا اذ المفروض ان اللفظ لم يستعمل الا في معنى واحد فاذا كان الاصل ان
المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي لزم كون اللفظ حقيقة فيه قطعا لا يقال اتصاف
المعنى بكونه حقيقيا فرع الاستعمال فيه فما لم يعلم ذلك لم يمكن الحكم بارادته
منه لانا نقول السبب المقتضي لحمل اللفظ على المعنى ليس الا وضعه له وتعيينه

مبني

بازائه واما الاستعمال فذلك لا دخل له في اقتضاء الحمل اصلا وان توقف عليه
اطلاق اسم الحقيقة عرفا ووصف المعنى بالحقيقة في الاستعمال محمول على الحقيقة
بالقوة فلا اشكال فان قيل مرجع الاصل بالمعنى الاول الى ان الراجح ارادة
الحقيقة مع العلم بالوضع والشك في تعيين المعنى المراد وبالمعنى الثاني الى ان
الراجح اعتقاد الحقيقة مع العلم بالمراد والشك في ثبوت الوضع فالاصلان
المذكوران متنافيان قطعا فكيف يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر قلنا لا
تنافي بين الاصلين المذكورين لان العلم بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الاول
هو العلم بثبوت الوضع في نفس الامر سواء كان الموضوع له معينا عند السامع
او مبهما فانا نعلم قطعا ان المقتضي لارادة الموضوع له من اللفظ ليس الا وضع
اللفظ واما علم السامع بالتعيين فذلك لا دخل له في اعتقاد ارادة الموضوع
له ووجوب حمل اللفظ عليه وان كان له دخل في تعيين المراد وتشخيص المعنى
فانه متى علم ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى المعين علم ان مراد المتكلم منه ذلك
المعنى بعينه من دون تردد واما اذا علم انه حقيقة في معنى ولم يعلم ان ذلك
المعنى ما هو فانه وان علم ان المراد من اللفظ معناه الحقيقي الا انه لما كان المعنى
الحقيقي مبهما عند السامع لم يحصل له القطع بتعيين المراد من اللفظ وح فلا
فرق بين صورتي العلم بالتعيين والجهل به من حيث العلم بارادة الموضوع له في نفس (والجهل به)
الامر وانما الفرق بينهما من حيث الاجمال والبيان في المعنى المراد وهذا لا يقدح
في اصل الارادة كما هو ظاهر ثم ان الجهل بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى
الثاني يتصور على وجهين احدهما الجهل بالوضع نفسه كما اذا تعددت معاني
اللفظ وكان اللفظ حقيقة في احدها واشتبه حال الباقي فان الشك هنا في اصل
الوضع وثانيهما الجهل بتعيين الموضوع له كما اذا علم ان اللفظ موضوع لمعنى

ويحصل

ويحصل الشك في تعيين ذلك فان الوضع في الجملة وان كان معلوما في مثل ذلك
الا ان الجهل به فيه متحقق ايضا بالقياس الى خصوص المعنى فهذا القسم قد وجد
فيه كلا الشرطين شرط الاصل بالمعنى الاول وهو العلم بالوضع في الجملة والاصل
بالمعنى الثاني وهو عدم العلم بثبوت وضع اللفظ للمعنى بعينه فبمقتضى الاصل بالمعنى
الاول يجب ان يكون المراد من اللفظ معناه الحقيقي الذي وضع اللفظ بازائه لوجود
شرطه وهو العلم بثبوت الوضع في الواقع فمتى فرض ان المستعمل فيه واحد ليس الا
تعين ان يكون المستعمل فيه هو الموضوع له قطعا والعلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة
لا ينافي التمسك بالاصل الاول فان كلا من الوضع والقرينة امارة موجبة للعلم
بالمراد فلا يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فان الممتنع توارد العلل دون اجتماع
الامارات وانما اعتبر الجهل بالمراد لان ثمرة الاصل المذكور انما يظهر اذا كان
المراد مشتبها اذ مع العلم به لا حاجة الى التشبث بالاصل لثبوته بالقرينة ولعل اشتراط
الجهل بالمراد تحقيق لفائدة الاصل وليس شرطا في حجيته واعتباره ولا يبعد ان
يكون المراد من الجهل بارادة المعنى هو فرض كونه مجهول الارادة بان يقطع النظر
عما يدل على ارادته ولا يلتفت الى ذلك حتى يصح الاستناد فيه الى الاصل وهذا
كما في جميع المطالب المستدل عليها بالوجوه المتعددة فانه في كل دليل منها يفرض
المطلب مجهولا ويقطع النظر عما عداه من الادلة الاخر ليحصل بذلك الدليل والجهل
بهذا المعنى لا ينافي العلم كما لا يخفى **الرابع** ان المعهود من اهل اللغة في بيان الوضع
وتعريفه هو الاستعمال بطريق الترديد بالقراين واما التصريح بالوضع كان يقول
وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى وهذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فذلك غير معهود
منهم بل لا يكاد يتحقق ذلك الا في وضع الاعلام والعرفيات الخاصة واما الاوضاع
الاصلية فطريق تعريفها بحكم العادة هو الترديد بالقراين والعلم بالوضع بهذا

الطريق لا ينفك عن العلم بالاستعمال ومع ثبوت الامرين الوضع والاستعمال
فلا ريب في وجود الحقيقة **الخامس** الحقيقة اولى من المجاز فيجب ترجيحها مع
الشك بيان الاولوية ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له
الى غيره لعلاقة بينهما ومع القرينة فهو لا محالة يستدعى امورا اربعة وضعه
اولا للمعنى ونقله عنه الى الاخر وعلاقة بين المعنيين وقرينة صارفة عن الاول
والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت اولى **السادس** اللفظ لم يستعمل
الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى اخر
حتى يسبقه في الفهم وتبادر المعنى دليل الحقيقة فان قلت اتحاد المعنى المستعمل فيه
مجرد فرض لا تحقق له فان ما نجده من الالفاظ المستعملة نرى انه يستعمل في اللغة
في اكثر من معنى موجود لفظ كل قلت ليس المراد من اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل
اللفظ فيه في معنى واحد ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا مجازا حتى يرد ان وجود
مثل ذلك في اللغة غير معلوم بل المراد منه ان يكون المعنى الذى يحتمل كون اللفظ
مستعملا فيه على وجه الحقيقة واحدا سواء استعمل في غيره على سبيل المجاز او لم يستعمل
في غيره اصلا وهذا في اللغة اكثر جدا فلا تغفل **المقام الثانى** في حكم ما زاد على المعنى
الواحد قد عرفت وقوع الخلاف في ذلك وان الاكثر بنى على انه مجاز خلافا للسيد
ومن وافقه حيث قالوا بانه حقيقة ايضا حجة المشهور امور الاول ان الحقيقة
موقوفة على الوضع الحادث والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع
ايضا الا ان الوضع الاول يكفى لصحته خلاف الحقيقة الثانية لا يقال هذا معارض
بتوقف المجاز على العلاقة والاصل عدمها لان العلاقة لا بد منها فيها من محل النزاع
والا لوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفى في المجاز وجود العلاقة
بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا

الكلام

الكلام هنا في اصل المصحح وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثانى دون الاول
فيصح نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب
الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط بينهما
ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض **الثانى** غلبة المجاز في اللغة فان
اكثر الالفاظ المستعملة في معان متعددة مجاز فيما عدا واحد منها وما هو حقيقة
في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك بل ولا نسبة له اليه كما صرح به
المحققون ويشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ومتى كان المجاز غالبا
تعين الحمل عليه لان المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به كما مر مرارا ومرجع الغلبة
بالمعنى الذى ذكرناه الى غلبة المجاز على الاشتراك وهى بهذا المعنى مما لا ريب فيه
وان يعلم خلافه بعض من رجح الاشتراك ويجيء التنبيه عليه مع جوابه ويوهم
كلام القوم اطلاق غلبة المجاز على معنى اخر غير ما ذكر الاول ان الاستعمالات
المجازية في اللغة اكثر من الحقيقية الثانى ان استعمال كل لفظ في مجازه اكثر
من استعماله في حقيقته وغلبة المجاز بهذين المعنيين ممنوعة باطلاقها بل مقطوع
بفسادها اذ لا ريب في اكثر الاستعمالات التى تدور بين الناس في محاوراتهم مجازات
ليست بمجازات وان كان اكثر استعمالات اقل الناس كالخطباء والشعراء كذلك على
ما ادعاه بعضهم وذلك ايضا فيما يختص به من الخطب والاشعار لا مطلقا فان
قيل المقصد الاصلى في علم الاصول هو البحث عن الفاظ القران والحديث والغالب
فيهما هو المجاز لانهما في اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام وارتفاعه
ليس الا باشتماله على اللطائف والنكات الزائدة التى لا تحصل الا بوجوه الاستعارات
والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا لاصل المقصد من دون اعتبار امر
زائد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز هو الغالب في كلام الخطباء والشعراء

فان هؤلاء لما ارادوا ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة ولترد هجوا الحقايق المقبولة لا عمد والى المجازات الرايقة والاستعارات الفائقة فاكثروا منها في استعمالاتهم حتى صارت من الغالب على كلامهم قلنا ليس من شرط بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا ادرو على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظم والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان يكون الكتاب الكريم مشتملا عليه اصلا او لا يكون الكتاب بتمامه بليغا وكلاهما باطل بالضرورة فانه في اعلى طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على المجاز بل لم يجر من استعمال على الحقيقة بل هي فيه اكثر من ان تحصى وح فان اريد ان المجاز شرط البلاغة في الكلام فهو ممنوع منافاته لدعوى الغلبة فاسد بما عرفت من بطلان الشرطية وان اريد ان البلاغة في الكلام انما تحصل غالبا بالمجاز فذلك ممنوع خصوصا في كلام الشارع فان الغرض الاعلى منه هو البيان والاعلام دون الاجمال والابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز ولذا ترى ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث هو الحقيقة وان المجاز منها قليل جدا بالقياس اليها خصوصا فيما يتعلق منها بالاحكام وغلبة المجاز في كلام بعض البلغا كالخطبا والشعرا على تقدير تسليمه لا يقتضي غلبته في كل كلام بليغ فان مقاصد البلغاء مختلفة وربما كان المجاز اوفق بمقاصد بعضهم فيغلب استعماله في كلام ذلك البعض دون غيره ثم انا لو سلمنا غلبة المجاز بأحد هذين المعنيين مطلقا او في كلام البلغاء فذلك لا يقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة فان غلبة المجاز على الحقيقة لو كانت موجبة لتقدمه عليها لكان احق المجازات بالتقديم على الحقيقة واولها بالترجيح عليها تخصيص الفاظ العموم فانه قد بلغ من الشيوع

والغلبة

والغلبة حدا لم يبلغه شي من انواع المجاز وقيل في المشهور ما من عام الا وقد خص ومع ذلك فقد اطبق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها التي هي الاستغراق ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولا جعله مانعا من الحمل على الحقيقة فضلا عن ان يرجح به المجاز وايضا لو كانت الغلبة مقتضية للترجيح لزم ان لا تستقر الدلالة على الحقيقة في شي من الالفاظ وان لا يكون الحقيقة هي الاصل الراجح عند تجرد اللفظ عن القراين والتالي بط بالضرورة فكذا المقدم فان قيل ما بال الغلبة هيهنا لا توجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستندون اليها في غير هذا المقام وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اختلفتا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانها غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز ثم لا يخفى ان غلبة المجاز استعمال المجاز بأحد المعنيين لو اقتضت الترجيح فانما يقتضي رجحان ارادة المجاز لا رجحان كون المعنى المشكوك فيه مجازا كما هو المطلوب الا ان يدعى ان الاول ملزوم للثاني وفيه تامل الثالث ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى ان اريد بالمعنى المجازي ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل فيه بالفعل على خلاف الاصطلاح واما اذا اريد منه معناه المصطلح الماخوذ فيه تحقق الاستعمال بالفعل فالظاهر ثبوت الغلبة ايضا اذ الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز ويلزم من ان المجاز اكثر من الحقيقة الرابع ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي وغلبة المجاز بهذا المعنى ثابت ايضا ان اريد بالمجاز المجاز بالقوة او حمل الحكم في القضية المذكورة على الغالب والا ففي تحقق الغلبة اشكال اذ من الجائز ان يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ولا يستعمل في غيره اصلا او يستعمل فيما يساوي الحقيقة او ينقص عنها

بيع لا تحصل الا بها على الاول اذا كان الغاية معه باللسان والتوضيح والتنقيح

فلا يتحقق اكثرية المجاز في مثل ذلك الخامس ان اكثر المعاني المثبتة في كتب اللغة
مجازات وهذا يقرب من المعنى الثالث والظاهر ثبوت الغلبة بهذا المعنى ايضا واعلم انه
قد حكي عن جماعة من اهل اللغة انهم قالوا ان اكثر اللغة المجازات وان الفقهاء والاصوليين
كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام ترجيح المجاز او بيان عدم اولوية الحقيقة حكاية عن
محققي اهل اللغة ونقل الاصوليين في كتبهم قولا بان المجاز هو الغالب وضعفوه
وربما نسبوه الى الشذوذ قال في النهاية البحث الثامن في ان المجاز ليس غالبا قال
ابن جني اكثر اللغة مجاز فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو
يتناول جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان
واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت
راسه لم تكن قد ضربته من جميع جوانبه وههنا مجاز من وجه آخر فانك اذا قلت رأيت
زيدا او ضربته فزيد ليس باشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان
والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتوريها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء
لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب فاذا اسند اليها كان مجازا مع ان الرؤية انما
يتناول سطح الظاهر وليس ذلك حقيقة زيد بل انما هو خارج عنه او جزء منه والجواب
عن الاول بان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي وهي لا يستلزم وحدة ولا
كثرة وعن الثاني بان التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف والظاهر
ان المراد بالغلبة في هذا القول غلبة المجاز باحد المعنيين الاولين كما يشعر به الحجة
المنقولة وفيما حكي عن محققي اهل اللغة هي الغلبة باحد المعاني الثلثة المتاخرة
وبهذا يندفع التناقض الذي يتوهم في كلام بعض الاصوليين حيث انهم اطلقوا
القول بغلبة المجاز وتلقوه بالقبول في حكايتهم اياه عن محققي اهل اللغة
في مقام الاستشهاد ووجه الاندفاع ظ مما قلنا وكذا يندفع التناقض المتوهم في كلام

الأصوليين

الاصوليين والفقهاء حيث انهم تارة يقولون الاصل في الاطلاق الحقيقة واخرى
ان اكثر اللغة المجازات ووجه الاندفاع ان مراد القوم من القول الاول ترجيح
الحقيقة مع الشك في تعيين المراد ومن الثاني ترجيح المجاز مع الشك في تعيين الوضع
فلا تناقض لا يقال التناقض بين القولين انما يلزم لو كانت غلبة المجاز موجبة لترجيحه
وقد مضى انها لا توجب ذلك لان الفقهاء والاصوليين انما يشيرون الى غلبة المجاز
على الحقيقة في مقام ترجيح المجاز او عدم اولوية الحقيقة كما اومانا اليه فلولا ان
مرادهم ما ذكرناه لزمهم التناقض قطعا وكان ما ذكر من عدم ايجاب الغلبة الترجيح
ايرادا آخر عليهم مع التناقض لا رافعا له كما لا يخفى فان قيل لو كان غلبة المجاز بالمعنى
الذي ذكرتم مقتضية لترجيحه مع الشك في الوضع وجب القول برجحانه وان اتحد
المعنى قلنا نعم يلزم ذلك لو استمرت الغلبة مع الاتحاد وليس كذلك فان المجاز
الذي لا حقيقة له لم يثبت بعد فضلا عن ان يغلب عليها الثالث ان الغرض الاصلي
والمقصود الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة
بواسطة القرينة محققة في المجاز والدلالة على وجه الارادة لا يترتب عليها
فائدة يعتد بها وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك يخل
بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولذا ترى ان الاصل في كل لغة والاساس الذي
عليه يبتنى التفهم والتفهيم فيها هو الوضع للمعنى الواحد ولا يجوز الخروج عن ذلك
الا بدليل احتج القائلون بالحقيقة بوجوه الاول ما ذكره السيد المرتضى طاب ثراه
من ان استعمال اللفظة في الشيئين او الاشياء ليس الا كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ حقيقة
فيه فكذا المتعدد قال قدس سره في مبحث الفاظ العموم بعد نفي اللفظ المختص به
بحسب اللغة وادعاء اشتراكه ما يدعى له بينه وبين الخصوص الذي يدل على ذلك

اي ادلة القائلين بالحقيقة في كل واحد
من المعاني المستعمل فيها معا اي جميعا

ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة للخصوص واخرى في العموم
الا ترى ان القائل اذا قال من دخل داري اهنته او اكرمته لا يريد الا الخصوص
وقلما يراد به العموم ودقق لفظ العلماء وقصدت الشرفا وهو يريد العموم تارة والخصوص
اخرى وهذا معلوم ضرورة مما لا يقع في مثله خلاف والظاهر من استعمال اللفظة في
انها مشتركة بينهما وموضوعة لهما الا ان يوقفونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم
باستعمالها في احدهما متجوزون وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ و احتمالها
العموم والخصوص وهو الذي اعتمدناه فان قيل دلوا على ان نفس الاستعمال لا تعلق
بالحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم
استعملوا هذه الالفاظ في الخصوص على حد ما استعملوها في العموم فانا نخالف في
ذلك ونذهب الى ان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا اما الذي يدل على الاول فهو
ان لغتهم انما تعلم باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا
على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين
وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طارئ عليها بدلالة ان اللفظة
قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز الا وحقيقة له في اللغة
واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل
في اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه لان استعمال
المجاز لو تجرد عن توقيف او دلالة على ان المراد به المجاز والاستعارة لقطعنا به على
الحقيقة لكنا عدلنا بالدلالة عما يوجبه ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد من اهل
اللغة الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم انما سموا البليد حمارا او الشديد اسدا على
سبيل التشبيه والمجاز فكان يجب ان يثبت مثل ذلك في اجراء لفظ العموم على الخصوص
فاما المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك في استدلالنا

فلزمنا

فلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية
الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال
اتريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص ام تريد
ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة والاول
يفسد بانا ندرك الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين ولو اختلفا لادركناها
مختلفين وقد بينا في هذا الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز
ان يراد بها الخصوص حيث تكلمنا في ان ما يوجب الامر اكان يجوز ان يوجب نفسه ولا
يكون امرا على ان اكثر مخالفينا في العموم يذهبون الى ان اللفظ العموم اذا اريد به
الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته
وصيغته فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو محض الدعوى وبناء على المذهب
الذي نخالف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة وانما يتجوز به
في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم وبين عكس هذا
عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص واذا استعملت في العموم
فبالقرينة والدلالة فقد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا
حالنا وحال مخالفينا في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا
وعمروا فيها قالوا ان من ادعى ان عمروا مع زيد قد وافق في ان زيدا فيها وانما ادعى امرا
زائدا على ما اتفق مع خصمه عليه فالدلالة لازمة له دون خصمه واذا قال الخصوم
الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد سلموا لنا الاستعمال وادعوا امرا
زائدا عليه فالدلالة يلزمهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا بان يقولوا انتم تدعون
استعمالا عاريا من قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال للزمكم ان يكون المجاز
كله حقيقة لانه مستعمل واذا ادعيتم نفي القرينة لزمكم ان تدلوا فانا لا نسلم ذلك

كما يلزمنا ان ندل على اثبات القرينة اذا ادعيناها ويجرون في هذا الحكم مجرى من ادعى
ان زيدا وحده في الدار وآخر يدعي ان معه عمروا فان كل واحد يلزمه الدلالة والاتفاق فيهما
على ان زيدا في الدار ليس باتفاق على موضع الخلاف من التوحد والاقتران وهذا الجود
شيء يمكن ان يسئلونا عنه والجواب ان الاصل في الاستعمال التعري عن القراين والدلالة
لان الاصل هو الحقيقة التي لا يحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز للعدول به عن الاصل
الى مصاحبة ونحن فانما ادعينا ما هو الاصل فلا دلالة علينا وادعى خصومنا امرا
زائدا على الاصل فعليهم الدلالة وايضا فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه
من غير بناء على موضع الخلاف لانا نقول لو كانت القرينة هو العلم الضروري بتوقف
اهل اللسان على ذلك كما علمناه في حمار واسد لكان ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم
الضروري كما لم يقع خلاف في اسد وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وتامل
فقد نظرنا فما عثرنا على ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات هذه القرينة فواجب عليه ان
يشير اليه ليكون الكلام فيه وخصمنا لا يمكنه ان يدل على ان استعمال اللفظة في
الخصوص لا بد فيه من قرينة الا بان يصحح مذهبه في ان ذلك مجاز وعدول عن الحقيقة
وهذا هو نفس المذهب ومما يقال لهم كيف وجب في كل شيء تجوز اهل اللغة به من الالفاظ
واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في حمار وبليد كالحذف في قوله
تعالى وجاء ربك واسئل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظائر
ذلك وامثاله وما تفرع العرب لتبين انهم متجوزون به بذلك وقارنوا الى اللفظ
ما يدل على المراد ضرورة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك
في استعمال صيغة العموم والخصوص وهو ضرب من ضروب المجاز عندكم فالحق بهذا الباب
كله في حصول العلم عنده ويمكن ان يرتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول قد ثبت
بلا شك استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وقفنا اهل اللغة ولا علمنا ضرورة

مع المداخلة

مع المداخلة لهم انهم متجوزون بها في الخصوص كما علمنا منهم ذلك في صنف على
اختلافها فوجب ان تكون مشتركة فاذا قيل لنا فلعل كونهم متجوزين بها في الخصوص
يعلم بالاستدلال دون الضرورة فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف
وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال ولم يقف غيره من ضروب المجاز في
كلامهم لولا بطلان الدعوى وفي خروج هذا الموضع عن بابه دلالة على خلاف
مذهبكم هذا كلامه قدس سره نقلناه بالفاظه حفظا لما رام من زيادة التقريب
لاثبات الاشتراك في الفاظ العموم فان ذلك لا يختص بها بل يجري في جميع
الالفاظ التي وقع فيها الخلاف والشك من هذه الجهة ومواضع الامتياز
على ترتيبها لا يخفى على الفطن طريق تغييرها الثاني ان الاشتراك اكثر في اللغة
فيكون الحمل عليه اولى من الاشتباه اما الاولى فلان الكلمة اسم وفعل وحرف
والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل
مشتركان بين الخبر والدعاء والمستقبل المضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر
مشترك بين الوجوب والندب واما الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على
ما يشهد به تتبع اللغة فاذا انضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على
الانفراد واما الثانية فلان المظنون لحوق المشتبه بالاكثر الاغلب الثالث
ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك
اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف
المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام
والمجاز قد لا يشتق منه ومنها انه يصح معه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام
ويحصل الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز منه ومنها
ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين

وجوه ترجيح المجاز على الاشتراك

بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القرائن وفي المجاز
لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وترجح عليها واما مفاسد المجاز
فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف
على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطا مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة
عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطا
بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل على ما تعينه وبدونها يتوقف
في الحمل فلا يقع في الخطا وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك
فانه لا مخالفة وان شارك في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه لاجل
التعيين وفي المجاز للدلالة لا يقال هذه المعارضة مثله فان للمجاز فوائد لا توجد
في الاشتراك وللاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز اما فوائد المجاز فمنها انه
قد يكون ابلغ فان اشتعل الراس شيبا ابلغ من شبت ومنها انه قد يكون اوفق
اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او عذوبة في المجاز كالروضة
للمقبرة واما للمقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء ببينة
وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به
الى انواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمطابقة في نحو
قوله ضحك المشيب براسه فبكى ولو قلت ظهر فات المطابقة والمقابلة في مثل قوله
كلما لج قلبي في هواها لجت في مقته ولو قلت ازداد هواي فاتت والجناس في مثل سبع
سباع ولو قلت سبع شجعان لم يكن جناس والروي في نحو قوله عارضنا اصلا فقلنا
الربرب حتى بدا الاقحوان الاشنب ولو قال سن الابيض لم يصح ذلك واما
مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع
القرينة يحمل على الحقيقة ومنها انه يودي الى مستبعد من ضد نقيض وذلك اذا

كان

وجوه ترجيح الاشتراك على المجاز

كان اللفظ موضوعا للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء
للطهر والحيض والامر للاباحة والتهديد على القول به فاذا اطلق اللفظ
واريد به احد المعنيين وفهم الاخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد
من المراد كما اذا فهم من قوله تعالى ثلثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله
سجانه فاذا حللتم فاصطادوا التهديد والمراد الاباحة بخلاف المجاز فانه على
تقدير فهم ضد المراد منه لا يودي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه وان كانت
بتنزيل التضاد منزلة التناسب لنشا كالتراوتهكم او تمليح ومنها انه يحتاج الى
قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لانا نقول
ما ذكرتموه في معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر من فوائد المجاز لا يختص
بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا
اقتضى المقام الاجمال كقولك اسر العين دون ان يقول الذهب او الفضة واوفق
للطبع كالليث للغضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العناكب وكذا التوصل
به الى انواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك ايضا كالمطابقة في قوله وما انس لا انسا
ان حبه حديثا على مر الزمان قديما فقلت دعوني والعلا نبكر معا فمثل كثير من الرجال
قليل والمجانسة في قولهم رحبة رحبة والروي مثل عيث وليث وكذا غيرها من المحسنات
فان كل ما يحقق منها بالمجاز يتحقق بالاشتراك واذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين
الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها واما مفاسد الاشتراك فهي على تقدير تسليمها
معارضة بمفاسد المجاز على ما بيناه فيبقى فوائد الاشتراك سالمة عن المعارض فترجح
بها الاشتراك والجواب اما عن الاول فيمنع دلالة الاستعمال على الحقيقة على ما اشتهر
بين الفقهاء والاصوليين فانهم قالوا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة
للعام على الخاص وهذا الكلام يحتمل وجوها الاول ان الحكم بالحقيقة والمجاز يتوقف

على احد الامرين من النص ووجود شيء من الامارات المذكورة وانه بدونهما لا يصح
الحكم بكون اللفظ المستعمل حقيقة ولا مجازا بل يجب التوقف فيه سواء كان المعنى
المستعمل فيه واحدا او متعددا ومقتضى ذلك نفي اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني
في كلا المقامين وهو باطل لما مر من انها في صورة اتحاد المعنى محل وفاق وقد سبق
تحقيق ذلك بما لا مزيد عليه الثاني ان الاستعمال بنفسه لكونه جنسا للحقيقة و
المجاز لا يدل على احد الامرين بعينه لان العام لا يدل على الخاص بل لا بد في الدلالة
عليهما من امر اخر غير الاستعمال المشترك بينهما وان اتحد المعنى المستعمل فيه وهذا
لا ينافي في ثبوت الاصل عندهم في صورة الاتحاد لان اصالة الحقيقة في تلك الصورة
لا تقتضي كون المنشأ هو نفس الاستعمال بل يجوز ان يكون السبب امرا اخر كلزوم تحقق
المجاز من غير حقيقة وكالتلازم بين الاصل بهذا المعنى والاصل بالمعنى الاول ورجحان
الحقيقة على المجاز بقلة المقدمات وغير ذلك مما مر مفصلا في الاحتجاج على الاصل
المذكور لكن قد عرفت ان نفس الاستعمال من حيث هو استعمال يقتضي ترجيح الحقيقة
مع الاتحاد او مع عدم العلم بالتعدد وان الظاهر اتفاقهم على دلالة الاستعمال على
الحقيقة في صورة الاتحاد فهذا الاحتمال بعيد من هذا الوجه وان لم يكن منافيا
لاتفاقهم على ثبوت الاصل المذكور في تلك الصورة بناء على ما ذكر من ان الاتفاق
على الحكم المعين لا يوجب الاتفاق على سببه المعين بل يجوز ان يكون لسبب اخر فان
السبب المعين متى كان مجمعا عليه كفى ذلك في بطلان ما يترتب على نفس سببية الاخر
قال الشيخ في العدة في جملة كلام له في مبحث الامر فان قيل ظاهر استعمالهم يدل على انه
حقيقة في الموضعين قيل له لا نسلم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لان
المجاز ايضا يستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصوا لنا على انها حقيقة
او مجاز اللفظ يطرد في كل موضع او غير ذلك من الاقسام التي قد منا ذكرها فيما

مضى

مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك وهذا الكلام
صريح في ان مجرد الاستعمال عند الشيخ ره لا يدل على الحقيقة ومع ذلك فكيف
تدعون انه متفق عليه لانا نقول نحن انما ادعينا الاتفاق في دلالة الاستعمال
في صورة الاتحاد والمستفاد من كلام الشيخ القول بعدم دلالة مجرد الاستعمال
وهذا لا ينافي ذلك فان عدم دلالة مجرد الاستعمال لا يمنع عن دلالة الاستعمال
مع عدم الاتحاد وايضا فان الشيخ انما ذكر ذلك في مقابل من ادعى دلالة الاستعمال
مع تعدد المعنى فلا يبعد تنزيل كلامه على هذه الصورة بقرينة السؤال الثالث
ان اللفظ المتعدد المعنى يحتمل كلا من الحقيقة والمجاز فيما زاد على المعنى الواحد
ولا يتعين فيه احد الامرين الا بنص الواضع او وجود شيء من علامات الحقيقة
او المجاز اما المتحد المعنى فانه يتعين فيه الحكم بالحقيقة اما بنفس الاستعمال
او بغيره من الوجوه المذكورة في اثبات الاصل في المقام الاول وان لم يوجد هناك
نص من جهة الواضع ولا شيء من امارات الحقيقة والقرينة على هذا التخصيص
ان الفقهاء والاصوليين لا يطلقون هذا القول الا في صورة التعدد ردا
على من قال باصالة الحقيقة فيه وانهم مع اتحاد المعنى يحكمون بان الاصل هو الحقيقة
فوجب حمل كلامهم على هذا المعنى صونا له عن التناقض مع وضوح القرينة الدالة
عليه وفيه ان ذلك يقتضي التوقف في الحكم بالحقيقة والمجاز مع التعدد الى ان
يعلم النص من الواضع او يوجد شيء من الامارات والعلامات الدالة على احدهما
والمستفاد من كلام القوم خلافه فان الظاهر اتفاقهم على ترجيح احد الامرين وان
الخلاف بينهم انما هو في تعيين الراجح من ذلك فمنهم من رجح المجاز ومنهم من رجح
الاشتراك ولم ينقل احد من الاصوليين في المسألة قولا بانتفاء الرجحان نعم
يظهر من المص الميل الى التوقف في هذا وشبهه وذلك لا يجدي نفعا في تنزيل كلام

القوم كما لا يخفى الرابع التخصيص بالمتعدد ايضا يجيء ان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة

لا يدل على الحقيقة كما ادعاه بعض القائلين بالاشتراك بخلاف ما اذا اتحد

المعنى فان الاستعمال فيه دليل الحقيقة وعدم ثبوت الحقيقة بنفس الاستعمال في

المعاني المتعددة يصح مع ثبوتها لا بالاستعمال بل بدليل اخر كما يظهر من كلام كثير

ممن قال بالاشتراك ومع ثبوت المجاز كما ذهب اليه اكثر الاصوليين وهم القائلون

برجحان المجاز على الاشتراك وكذا مع عدم ثبوت احد الامرين بعينه ايضا كما يجوزه

العقل وان لم يكن قولا لاحد من الاصوليين فيما اعلم وح فالمقصود من قولهم الاستعمال

اعم من الحقيقة والمجاز ليس الا دفع دلالة الاستعمال على الحقيقة مع تعدد

المعنى على ما ادعاه اكثر القائلين برجحان الاشتراك ولكن في هذا الا ان اطلاق

القول المذكور ربما يوهم نفي دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه

ايضا فيجب تقييده بما اذا تعدد المعنى كما هو المفروض في اصل المسئلة والامر في ذلك

هين بعد ما علم مذهب القوم من دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد

الخامس ان مجرد الاستعمال من حيث هو استعمال اي مع قطع النظر عما عداه من الامور

حتى وحدة المستعمل فيه او عدم ظهور تعدده لا يدل على الحقيقة وهذا معنى صحيح لا غبار

عليه وهو الذي ينبغي ان يراد من كلام القوم فانهم وان قالوا بدلالة الاستعمال

على الحقيقة في الجملة لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في الدلالة او ظهور التعدد

مانعا منها ولا يقولون ان الاستعمال بنفسه يستقل في الدلالة من دون فرق

بين اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده وانما قال بذلك بعض من قال برجحان

الاشتراك كالسيد ره ومن وافقه من الاصوليين حيث انهم ذهبوا الى التسوية

بين استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاستعمال في المعنى الواحد في الدلالة

على الحقيقة واكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية المذكورة

وانكروها

وانكروها اشد الانكار وقد وافقهم على ذلك كثير ممن قال برجحان الاشتراك

ايضا حيث انهم لم يرجحوا الاشتراك بنفس الاستعمال بل بدليل اخر وقد مضى

التنبيه عليه والحاصل ان المستفاد من كلام القوم ليس الا نفي دلالة الاستعمال

بنفسه على الحقيقة فانهم انما قالوا الاستعمال لا يدل على الحقيقة او ان الاستعمال

اعم من الحقيقة والمفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال بمجرده لا يدل عليها

بحيث يكون مستقلا في الدلالة على ما يقول به السيد ره ومن وافقه وقد صرح

كثير منهم ومنهم الشيخ ره في كلامه المنقول سابقا بنفي دلالة نفس الاستعمال

او مجرده وهذا كالصريح في ان مرادهم نفي استقلاله في الدلالة لا نفي دلالته

في الجملة ومن المعلوم ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة

الاتحاد خاصة كما يفهم من كلامهم فان للاتحاد مدخلا في الدلالة على هذا القول

والا لعمت الدلالة صورتي الاتحاد والتعدد فيلزم القول برجحان الاشتراك

على المجاز وهو خلاف ما ذهبوا اليه ثم ان هذا الجواب الذي اجاب الجمهور عن

الاحتجاج بنظائر الاستعمال هو اول ما طالب به السيد نفسه فيما نقلناه عنه من

القول في اشتراك الفاظ العموم حيث قال دلوا على ان بنفس الاستعمال يعلم الحقيقة

وهذا ينتقض بالمجاز فانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم اجاب عن ذلك بما

مضى نقله عنه بعبارته والمحصل مما ذكره قدس سره هناك ثلثة وجوه الاول

ان لغة العرب انما تعرف باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد

ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فكذلك اذا استعملت في

المعنيين المختلفين وجوابه انا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في

المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان

القطع بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا اطردت العلة في المتعدد

وصح قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة
على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم
دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي الدلالة مع العلم
بالتعدد كما هو واضح وبالجملة فان اراد انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى
الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة منعنا ذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير
في الدلالة وان اراد انا نقطع بها بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس
المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة في المقيس فينتفي المعلول فيه فان قيل متى
سلمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول باستقلاله في الدلالة
فان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال
اهلها وان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى
عنده انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد
والمتعدد والا اقتضى انتفاءها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد
ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المقتضية للحكم قلنا
لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي استقلاله في الدلالة ونقول الحكم
بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق قلنا مسلم لكنا قد وجدنا الناس انما يعرفون
الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم
من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل
في غيره فانهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك في ذلك
ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة ووضع معلوم ثم وجدوه مستعملا
في غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل
عن الاستعمال ولذا نرى ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معان متعددة

ولا يقطعون

ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على
الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر
الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا
ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بنص او امارة اوجب لهم العدول عما هو الاصل
بعيد جدا سيما اذا اشترطنا في التجوز العلم الضروري بالمجاز ولم نعتبر في دلالة
الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تقارب الاستعمالات على ما صرح به
السيد قدس سره فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني باسرها غايته
الامر ان يكون كيفية الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر
في الدلالة على الحقيقة وايضا فان الفقهاء والاصوليين اتفقوا على ان
استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد فانهم
كانوا يختلفون في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة فلو كان مجرد الاستعمال
في العرف والعادة دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا
على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على الدلالة في الواحد ولارتفع الخلاف عن
المسئلة فان مثل هذا الامر الذي يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد يشتبه
على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم والمخالف
فيه فان الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على
الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله
في المتعدد حتى صارت الدلالة في الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف
الثاني وما تاثير الاتحاد في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان
بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد كان بحيث متى اطلق فهم منه ذلك المعنى لتحقق الارتباط
الموجب للفهم بواسطة الانحصار فيكون حقيقة فيه اذ لا نعني بالحقيقة الا ما

ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كان اللفظ المستعمل في معانٍ
متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا لما
كان من الامر الراسخ في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة
معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يراد من اللفظ
عند الاطلاق والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل لفظ في معنى ولم يستعمل في غيره
كان ظ ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ بازائه واما
اذا كان اللفظ مستعملا في معان متعددة فانما يعلم باستعماله كونه حقيقة في بعضها
في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم
الاستعمال بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير
العلم باتحاد معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص
به فلا يصح فيه ذلك لاحتمال التعدد المانع عن القطع بالوضع على ما ذكر ثم مع
ان الظاهر ان الاستعمال فيه مثله دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف
والعلم بانحصار المعنى في واحد بعيد الحصول جدا في الالفاظ التي يجري فيها البحث
والنظر وقصر الحكم عليه يقتضي التخصيص بالامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر
من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل في معنى
فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في الاستعمال
والحمل في عدم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم في فهم المقصود على وجودها
وذلك لاجل ما رسخ في اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت
الى ان يعلم خلافه على ما يقتضيه تعلق الاصوليين بطريقة العرف في العادة
في حجية الاستصحاب او لما عرفوا من ابتناء امر اللغة واساسها على اتحاد معاني
الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد

في اللغة على الاشتراك واذا كان طريقة الناس في الالفاظ على ما وصفناه من البناء
على الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة ما لم
يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال انما لم يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت
الاتحاد معه لا لحصول الدلالة مع التعدد كما ظن الثاني ان الحقيقة هي الاصل
في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا
مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان
يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل من اللفظ المستعمل
الى انه مجاز بالدلالة ويتوجه عليه ان ما ذكره قدس سره من ان الاصل هي الحقيقة
كلام مجمل وهو على ابهامه غير مسلم وانت قد عرفت بما فصلناه ان لاصل الحقيقة
معنيين احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال ان
يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ
ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلاف
ذلك وان للاصل بالمعنى الثاني مقامين الاول ان يكون المعنى الذي يحتمل كون
اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا والثاني ان يكون ذلك متعددا وقد عرفت ان
اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الثاني في المقام
الاول وانه في المقام الثاني محل خلاف معروف وموضع نزاع مشهور فان اراد
بالاصل في كلامه المعنى الاول او الثاني مع اتحاد المعنى سلمنا ذلك ولا يجدي نفعا في اثبات
الاشتراك كما هو المقصود وان عنى اصالة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه وفقد
الدليل عليه قوله بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن
ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ
لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه مجازا فانا لم نجد مانعا من عقل او نقل يمنع من ذلك

ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين الى ان المجاز الذي لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه
قال الشيخ ره في العدة وليس لهم اي لمن ادعى ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ان يقولوا
ان المجاز طار والحقيقة هي الاصل بل لا يمتنع ان يكون حقيقة لا مجاز لها
ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له فعلم بذلك ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك
ان الذي ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة ونصوا
على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره كانت
مجازا وان لم يقع استعمال اللفظة في شيء من المعنيين ثم يطرأ على الوضع الاستعمال
فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا في المجاز وانما كان يتم
ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدأ
باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول بذلك واما ما قيل من ان وضع اللفظ
للمعنى من دون استعماله فيه نفيه ما عرفت من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد
الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كل
ما يقصد من الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفي في صدق الحقيقة بتحقق الوضع بعينه وتم
فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه
القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك
خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة
ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة
الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام هنا في الثاني
فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف
فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة بنفسها مستقلة غير متوقفة على ثبوت
وضع آخر للفظ سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو

يستلزم تحقق الوضع عن الثانية لان فائدة وضع اللفظ للمعنى استعماله فيه صح

موقوف

موقوف على تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا استقلال الحقيقة
باطلاقه فذلك لا تاثير له في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق
الوضع كما هو المطلوب فان استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة
في المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول الظن بالوضع
بواسطة الاستقلال فاعتبار مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم
فان طريق اثبات اللغة هو النقل دون العقل على انا لو سلمنا ذلك كان مفاد
الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود هاهنا اثبات ان ظاهر الاستعمال
هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا يقتضي كونها هي الظاهرة في الاستعمال
فلا يتم التقريب الثالث انه قد ثبت بلا اشكال استعمال هذه اللفظة في
المعنيين كما هو المفروض فاما ان يكون حقيقة فيهما مشتركا بينهما او حقيقة
في احدهما مجازا في الآخر والثاني باطل لان اهل اللغة ما اوقفونا على ان اللفظ
في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك ضرورة من حالهم مع المداخلة لهم والاختلاط
النزاع فتعين الاول فان قيل لعلكم تجوزون في احدهما بعلم بالاستدلال
دون النص والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء تجوز اهل اللغة به من الالفاظ
واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه في حمار واسد والحذف والزيادة في نحو
قوله وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالمجاز
بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك هاهنا وكيف وقف التجوز
في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب المجاز وفي خروج هذا الموضع
عن بابه دليل على بطلان الدعوى ويتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز في
النص والضرورة مما لا شاهد له ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء على المجاز
بالامارات والعلامات وبمقتضى الاصول والضوابط شايع معروف بحيث لا يمكن

انكاره وورد هذا هدم لباب عظيم من ابواب اصول الفقه ولا ارى السيد قدس سره
يلتزم ذلك كيف وفي مصنفاته خصوصا ما الفه في فن الادب مشحونة باثبات
التجوز بالاستدلال والقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم عنده بالقرينة
وانما ذكر ما ذكره فيها على سبيل التنبيه خروج عن الانصاف وايضا فاي فرق
بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال
في خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال في الجميع ولكنه معهود فيما عدا التجوز
وليس بمعهود فيه قلنا المراد ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه
غير معهود والا كفى فساده في نفسه عن الاحتجاج عليه بعدم المعهودية وايضا
لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان
اللفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما
بالضرورة والتالي باطل لان الوضع للثاني لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع
الخلاف لما تقدم مثله فوجب القول بانه مجاز في ذلك فان قيل لعل الوضع للثاني
علم بطريق النظر والاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء
استعمله اهل اللغة وارادوا به معناه الذي وضع له مثل حمار واسد في الحيوانين
المعروفين وفي قوله تعالى اتى امر الله واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم
الضروري بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك
ههنا وكيف يتوقف الوضع في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب الحقيقة
فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف قرره الفقهاء والاصوليون
ولم ينكره احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره
من المطالب فكما جاز ذلك في غير الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك
يجري في المجاز حرفا بحرف وبالجملة فنحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل [illegible]

الحقيقة

الحقيقة فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع امتنع والفصل بينهما فصل
بين امرين لا فصل بينهما وليس للسيد ان يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ معروفة
بالنص او الضرورة ايضا كالمجاز من دون حاجة الى نظر ولا استدلال اذ لو كان
كذلك لزم ان يكون المسائل التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور
كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر والنهي وغيرها ضرورية معلومة لنا بالضرورة
او منصوصا عليها في اللغة وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت تلك المسائل
ضرورية لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف ثم ان ما ذكره لو صح فانما
يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع وان ظاهر الاستعمال هو الاشتراك والوضع
للجميع فليس فيما ذكر دلالة عليه قطعا كما لا يخفى واما ما طالب به السيد نفاتنا
من الدلالة على اتحاد كيفية الاستعمال فذلك كلام يقرب من التحقيق فان ظاهر
الاستعمال لو اقتضى الحقيقة في المتعدد فانما يقتضيه مع اتحاد كيفية الاستعمال
واما مع الاختلاف فلا قوله فاما المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال
واحدة فانا لم ندع ذلك في استدلالنا فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال
ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة قلنا متى
كان اتحاد الكيفية شرطا في دلالة الاستعمال وجب عليكم البيان وان لم تدعوه في
الاستدلال فكان السيد جعل الدليل على الحقيقة نفس الاستعمال واختلاف الكيفية
مانعا عن الدلالة ولذا طالب من جوز الاختلاف بالدلالة نظرا الى ان الاصل
عدم وجود المانع فيعمل المقتضي وهو الاستعمال عمله وللخصم ان يمنع ذلك
فيجعل اتحاد الكيفية شرطا في الدلالة فلا يتم التمسك بالاستعمال الا مع العلم
بحصوله فان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط قوله على انا نقول لمن ادعى
اختلاف كيفية الاستعمال اتريد ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على

متعودها في الخصوص ام تريدان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر
الى قرينة ودلالة قلنا اولا ان تريد الثاني فقوله هو محض الدعوى وبناء على الاصل
الذي يخالف فيه ثم قلنا القرينة في محل النزاع لازمة على كل حال ولا يمكن دفعها
بوجه فان اللفظ متى تردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر فلا ريب في استعماله في المعنى المتردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى
نصب قرينة اما اذا كان مجازا فظ واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ
مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان
كان حقيقيا ومع ذلك فكيف يصح التمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل المنفي
بالاصل هي قرينة الدلالة التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة مرددة
بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا يرجح
باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما معا ولا بغيره كما هو المفروض على انا نقول
الاصل عدم حصول الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا الدلالة مع القرينة
فيترجح كون القرينة قرينة الدلالة دون التعيين واما ثانيا فلانا نتمكن من
الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف فيما مضى الكلام
فيه فانا قد بينا ان الطريق الى المجاز ليس مقصورا على النص والضرورة وان هذه
الدعوى من السيد قدس سره خلاف المعروف منه ومن غيره في هذا الباب فلا يعتد بها بعيد
ونقول ثانيا نريد من قولنا ان كيفية الاستعمال مختلفة ان استعمال اللفظ
في المعنيين ليس على حد واحد في الاشتهار والندرة ولا شك ان للكثرة في الاستعمال
اثرا بينا في الدلالة ولا يمكن دعوى ان المعنى المشهور في الاستعمال على المعنى النادر
الذي لا يتفق ارادته من اللفظ الا قليلا مساو له في الفهم من اللفظ ومع ذلك
من بيان اتحاد الكيفية في استعمال اللفظ في المعنيين حتى يسلم دلالة الاستعمال

[illegible]

على الحقيقة

على الحقيقة فيهما فتامل واما عن الثاني فبما ذكره في النهاية من ان الاصل في الكلام
الاسماء لان الاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك
ويمكن الجواب ايضا بمنع اشتراك الافعال والحروف فقوله والحروف كلها مشتركة
كما تشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معاني الحروف وهو لا
يدل على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز وفي البناء عليه هاهنا دور ظاهر
والظاهر ان الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة التي يغلب استعمالها فيها فالباء
للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع واو للتفريق
وهكذا سائر الحروف فانها وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها
واحد وهو معناها المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لتبادر الاول
غيرها من اللفظ وندرة استعماله فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اهل اللغة في ثبوت
اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قوله وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل
مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك
بين الوجوب والندب قلنا لا نسلم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان
استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء باطباق
موقوف اهل اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما على
القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينة واما المضارع
فقد وقع الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا حجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي
النحاة منهم الشيخ الرضي طاب ثراه الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال
لانه اذا خلى عن القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا بقرينة وهذا ٢
شان الحقيقة والمجاز وايضا من المناسب ان يكون للحال صيغة خاصة كما للاخيرين ثم قال

وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه
وقال الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا
لكان التنصيف تثليثا واجاب عنه ذلك بان الحال عند النحاة غير الان المختلف في
كونه زمانا بل هو على جنبتي الان من الزمان مع الان سواء كان الان ايضا زمانا او
المشترك بين الزمانين ومن ثم تقول ان يصلي في قولك زيد يصلي حال مع ان بعض
صلوته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوة الواقعة في الانات الكثيرة المتتالية واقعة
في الحال وبالجملة فالامر في المضارع ملتبس والحال فيه مشتبه وليس الاشتراك فيه
متفقا عليه ولا له دليل واضح يكون مستندا اليه ولا حجة الا مجمع عليها او امر ثابت بالدليل
والظاهر ان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال ممن قال بترجيح الاشتراك
على المجاز وقد بنى الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بني الحكم
في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور واضح واما الامر فالحال
فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب
فيه هو المشهور بين الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا
ومستنده ليس الا رجحان الاشتراك على المجاز فالبناء عليه ههنا يستلزم المحال
ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فذلك لا يجدي بمقتضى غلبة الاشتراك
على المجاز ليثبت رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه
بالقياس اليه دون المجاز كما هو واضح واما عن الثالث فبانه ان كان المقصود رجحان
الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي
يكثر فائدته ويقل مفسدته يعم وجوده ويكثر دوره فيغلب على ما ليس كذلك مما يكثر
مفسدته ويقل فائدته فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة
الغلبة في كلام الجميع او الاكثر ان ذلك انما ينفع مع اشتباه الغلبة اما مع العلم بانتفائها

كان المشترك

كان المشترك فلا يجدي المظنة كما ان مع الحكم بحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء
المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المئنة ولا لانتفاء المظنة مع تحقق المئنة
وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس وجدان الفوائد وفقدان المفاسد مع
قطع النظر عن اقتضائها الغلبة فيتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على امثال
هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارض غلبة المجاز فان الظن الحاصل من
الاولوية لا يبلغ مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى ان من راى
شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته
ولا يظن انه عالم لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس
اذ كثرة الفائدة توجب العلم بالاشتباه لكونه الواضع حكيما يمتنع منه العدول
من الراجح الى المرجوح واما كثرة الوقوع فلا يفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين
مثال العالم والجاهل ظاهر فان الاولوية في العالم اولوية ذاتية والاولوية
المقصودة ههنا اولوية الجعل والصدور ثم قيل فالاصوب في الجواب ان يقال بعد تحقق كثرة
الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس باكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر وقوعا
وح فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه اكثرية الوقوع وقد يستدل
على رجحان الاشتراك بان الالفاظ اسمائها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فما من
لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا
الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على ما قال النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب
فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين الذين هما فعل وحرف والجواب عن ذلك
يعلم مما سبق فان هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود
بيان غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكر دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك
الالفاظ كلها بين معنيين مجازات المعاني التي صارت الالفاظ بالقياس اليها

مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ حقائق في انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان يبنى على رجحان الاشتراك على المجاز مع الدوران فيلزم الدور فان قيل المجاز ملزوم العلاقة ولا علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما محققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمالا للفظ المدلول في الدال فان قيل علاقات المجاز محصورة وليس هذه منها قلنا اولا لا نسلم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا الحصر لكن نقول المجاورة في الخيال يشمل مثل هذا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور وكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ المسبب في السبب او استعمالا للموضوع لاحد المتجاورين في الخيال في الاخر ويدل على ان اللفظ مجاز في نفسه لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة وانما يفهم منه اللفظ اعني زيد بواسطة القراين وتبادر الغير وتوقف الفهم على القرينة من دلايل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرها وحمل المعنى في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد وقد يقال انه لا ريب في ان مثل الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف والقول

واللفظ

واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر عنه وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يعم اللفظ والاولى ان يقال ان الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع للفظ اخر كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار سلمنا ثبوت الاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى ولنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل لما يحصل من وضع اللفظ لنفسه وهو خلاف ما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى وما هو المدعى وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاخص اي الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان فانما يقتضيه على الوجه الذي تحققت الغلبة ان عاما فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي به تحققت الغلبة ههنا يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقصود وههنا ابحاث ينبغي التنبيه عليها **الاول** ان محل النزاع في هذه المسألة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن النص والعلامة اذ لا ريب في ان مع وجود احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات لا يخرج عنها شيء من الالفاظ لان الحصر فيها داير بين الاثبات والنفي وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علامتها والا فبالمجاز وح فلا يبقى لهذا البحث موضوع يتنازع فيه لانتفاء الواسطة

[حاشية:] المقصود ان لا ترجيح للاشتراك بالمعنى الاعم

بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الأول ان هذه العلامات انما
يتمسك بها في الالفاظ المأنوسة الدائرة على السنة اهل العرف المستعملة في محاوراتهم
واما غريب اللغة وهي الالفاظ المهجورة في استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها
حقايق او مجازات بهذه العلامات فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ
لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى
يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى فيها عن في جهالة العرف بمعاني تلك
الالفاظ لا لكونها حقايق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا ظاهر الثاني
ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بهما وكذا
الاستدلال بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم
بتبادر المعنى وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه
واسطة بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة
هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يقال
التبادر امر وجداني والشك فيه غير معقول فان من رجع الى نفسه يجد انه قد
فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد يفهم المعنى
عند سماع اللفظ مع الشك في انه لنفس اللفظ او لامر يتصل به مما هو خارج عنه
وهذا كثير ولذا ترى كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ
كما في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب
يدعي انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وان فهم الطلب منه لكونه داخلا
في مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم من صيغته ليس الا الطلب
والوجوب في العرف انما يفهم بواسطة القرائن والعادات العامة والخاصة ومن
لم يرجح احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث

ان الاستدلال

ان الاستدلال بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض من نص او علامة اخرى
فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك قطعا ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة
فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء
الواسطة في علامة التبادر مبني على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة
تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى منه وان علامة الحقيقة
عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز تبادره وقد عرفت فيما سبق ان ذلك خلاف
التحقيق وان الصحيح ان علامته هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره
منه والواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل وح فيبقى الكلام في صحة السلب
خاصة وقد عرفت الجواب الثاني اذا استعمل اللفظ في معنيين لا يعلم كونه حقيقة
فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة في احدهما او لا يعلم ذلك وعلى الاول فاما ان يعلم
المعنى الحقيقي المقطوع به بعينه او لا فهذه ثلث صور الاولى ان يعلم انه حقيقة في معنى
بعينه ويشك في الاخر انه حقيقة ايضا ليكون مشتركا او مجاز ليكون حقيقة
ومجازا ولا ريب ان التحقيق في هذه الصورة يتبع النزاع المتقدم الثانية ان
يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الاخر والظ دخول هذه
الصورة في محل النزاع ايضا فان تقرير الادلة من الجانبين ليس متوقفا على تعيين
المعنى الحقيقي وتمييزه عن المشكوك فيه وقد يقال ان عدم التمييز بين المعنيين يقتضي
تردد الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين المعنيين
يقتضي الاشتراك لو كان التردد بينهما مسببا عن غلبة استعمال اللفظ في المعنيين
واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ المأنوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة
واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد بهذا المعنى
نعم يحصل فيها التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لغة لهما معا او لاحدهما خاصة

وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة فان اريد ان عدم التميز يقتضي تردد
الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان عدم التميز بين المعنيين بمعنى عدم
الفرق بين ما هو موضوع له بعينه وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد
فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى تسابقهما الى الفهم وانتفاء التبادر
من احدهما اذ قد لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة
اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع وان اريد ان عدم التميز يقتضي التردد
بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمجرد الشك في الوضع لهما او لاحدهما
لا يقتضي الجزم بالوضع لهما صورة الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا
ولا مبهما وهذه الصورة ايضا تدخل في محل النزاع لرجوعها الى الثانية بقيد سقوط
احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه كونه مجازا لا حقيقة له وهو
اما ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه فانه متى بطل هذا
الاحتمال فقد دار امره بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه
حقيقة في احدهما من غير تعيين اقول ذكر بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا
دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة مطلقا المجاز كذلك والتفصيل بالفرق
بين المتحد والمتعدد ونفي الدلالة في الاستعمال والحق ان اقوال المسألة
لا تزيد على قولين الحقيقة مطلقا والتفصيل فاما القول بالمجاز فلم نجد احدا
من الاصوليين قال به ولا ذكره ذاكر في جملة اقوال المسألة وربما نسب الى الفاضل
المحقق جمال الملة والدين في حواشيه على شرح المختصر وكلامه فيها ليس نصا
في ذلك فانه ذكر في مسألة المشتق عند تتميم الفاضل الباغنوي احتجاج من قال
بالحقيقة بالاصل ما هذه عبارته واعلم ان ما ذكره المحشي في تتميم الاستدلال

جيد

جيد يندفع به جواب الشارح لكن كون الاصل في الاطلاق وان كان مشهورا
وفي كتبهم مذكورا الا ان ظني ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه
ولا يحصل منه ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر في اللغة
واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى
الظن بانه معنى حقيقي له هذا كلامه ولا دلالة له فيه على ان مذهبه ترجيح المجاز
فضلا عن حمله على الحقيقة على الاطلاق بل ظاهره التوقف مطلقا او في صورة
تعدد المعنى لا مطلقا كما يقتضيه المقام وظاهر قوله فكيف يحصل بمجرد استعمال بل
بالاستعمال مع الاتحاد كما مر مفصلا واما القول بعدم دلالة الاستعمال فقد عرفت
ان ذلك مما يوهمه قول الفقهاء والاصوليين الاستعمال اعم من الحقيقة و قد
قوله حققنا الكلام في ذلك على وجه يندفع معه الوهم المذكور فاذا دار بينهما اي بين
النقل والتخصيص او الاشتراك او الاضمار لما كان الغرض الاصلي من احداث
اللغات ووضعها التوصل بها الى تحصيل الاغراض والمطالب المتوقفة على التفهيم
والتفهم والدلالة على ما في الضمير بسهولة من دون تجشم نصب قرينة ولا استعانة
بكتابة او اشارة او غيرها كان من حق الالفاظ وضعها لمعانيها على وجه يحصل
معه تلك الاغراض والمطالب باطلاقها منفردة تحقيقا لمقتضى الغاية المقصودة
في الوضع بمقتضى حكمة الواضع ومتى كانت الالفاظ في ابتداء وضعها هكذا كان
الاصل بقاؤها على ذلك استصحابا للامر الثابت الى ان يعلم [illegible]
فلو ان الالفاظ باسرها كانت جارية على ما هو الاصل فيها ابتداء واستدامة
انتظم الامر وارتفع الاختلال من البين ولم يكن للاصولي حاجة الى البحث عن دوران
اللفظ بين الاحتمالات المعروضة ولا تعيين الراجح منها والمرجوح لكن الناس
توسعوا في استعمالاتهم واخرجوا الالفاظ عن مواضعها وغيروها عن جهاتها

بالتجوز والتخصيص والاسقاط والزيادة اعتمادا على القرائن الحالية والمقالية
فرخص من الواضع لمكان الضرورة ومسيس الحاجة حتى ادى ذلك الى حدوث مجازات
جديدة للالفاظ مع بقاء معانيها الاصلية او هجرها فاحتيج الى الاستعانة بالقرائن
في افادة تلك المعاني لليقين اذ الدلالة والقرائن ربما كانت خفية لا يكاد
يستفاد معها المقصود وربما كانت قرائن الاحوال التي هي في معرض الزوال والانتقال
وربما سقطت القرينة في النقل بواسطة تقطيع الاخبار وقد يكون للشيء قرينة
في زمان دون زمان اخر وفي مكان دون مكان اخر فاضطر الاصوليون الى تأسيس
اصول وضوابطها بتمييز الراجح من الاحتمالات المتعارضة من المرجوح ليصرف
اللفظ عن المرجوح ويحمل على الراجح والاحتمالات في الالفاظ على ما ذكروه ستة
الحقيقة والمجاز والتخصيص والاضمار والاشتراك والنقل والمراد بالحقيقة
ههنا الحقيقة الاصلية المتحدة بقرينة جعلها مقابلة للنقل والاشتراك
والمجاز اللغوي والعقلي والمفرد والمركب لصدق الاسم وعموم الوصف والتشبيه
داخل في الحقيقة عند الحقيقة البليغ منه نحو زيد اسد فانه ليس بحقيقة لكونه
جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فان ظاهره كون الموضوع فردا من المحمول وهو ههنا ليس
كذلك وليس ذلك من المجاز ايضا اما اللغوي فظاهر واما العقلي فلانه على ما نص عليه
علماء البيان اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له وهو غير مطرد
في التشبيه البليغ وان كان بعض امثلته كذلك فاذن هو واسطة بين الحقيقة والمجاز
خارج عنهما نعم لو قلنا بان التشبيه البليغ استعارة وان معنى قولنا زيد اسد
رجل شجاع كالاسد حذف منه المشبه واستعمل المشبه به في معناه على ما ذكره
العلامة التفتازاني في شرح التلخيص كان داخلا في المجاز لان الاستعارة من اقسام
المجاز لكنه خلاف التحقيق ومما يدل على فساده انا نعلم بالضرورة ان قصد القائل

[illegible]

زيد اسد

زيد اسد ادعاء ان زيدا فرد من افراد الاسد مبالغة في دعوى الشجاعة كما في قولك
رايت اسدا وانما الفرق بينهما ان هذا اخر ما وجدته من هذه النسخة
الشريفة المسماة بشرح الوافية وفي تحقيق المبادي اللغوية شافية ولطلاب
التحقيق كافية ونسأل الله تبارك وتعالى في كل حال ان يتفضل علينا
بمحامد الخصال وانعام البال ويكرم بسوابغ النوال والعصمة في الاعمال
والاقوال ويجعل حالنا من احسن الاحوال ومآلنا ايضا خير المآل ذاكرين له
في الغدو والاصال فارغين من كل قيل وقال انه الكريم المتعال والمنان
ذو الجلال وقد فرغت من تسويدها في البلدة الحسينية على مشرفها الاف التسليم
والتحية وصنوف الصلوات والثناء تعليقة ضحوة خمس عشر شهر رجب سنة بعد الالف
من الهجرة النبوية وانا اقل الطلاب معرفة واحوجهم
الى الله مغفرة عباس علي ابن حاجي عوض
علي الجيلاني غفر الله لهما ولوالديهما
وحشرهما مع الائمة
الطاهرين
ا

فهرست ما في هذا الكتاب من المباحث الأصولية

هو الموفق

بسم الله الرحمن الرحيم

قد جرت عادة الاصوليين بتعريف اصول الفقه بكلا معنييه الاضافي
والعلمي والوجه ظاهر لانه المقصود بالبيان واما الاول فيه اما اظهار المناسبة
لمصلحة النقل او التنبيه على توافق المعنيين في المصداق وصحة ارادة كل منهما
من اللفظ لانتفاء الهجر وتعرف الاضافي بمعرفة المضاف والمضاف اليه والاضافة
وهي هنا لامية كما هو الغالب فيها اذ ليس الفقه عين الاصول ولا ظرفا لها على الحقيقة
فلا تكون بيانية ولا ظرفية والاصول جمع اصل وهو لغة ما يبتني عليه الشيء
كما قالوه واليه يرجع ما في القاموس انه اسفل الشيء وفي الاصطلاح يأتي لمعان
منها الدليل يقال الاصل في المسئلة الكتاب والسنة اي الدليل فيها ذلك وهو
بالمعنى الاول يصدق على اللغة والنحو والرجال وغيرها من مبادي الفقه بخلاف
الثاني فان معناه ادلة الفقه وهو منطبق على المعنى العلمي ان اريد به العلم
بالادلة الاجمالية وادخل فيها العلم بحال المفتي والمستفتي لتعلقه بها في الجملة
وكذا الوضوح ذلك من الحد وجعل البحث عنه في الاصول على سبيل الاستطراد كما
يفهم من ذكره في بعض الحدود واما الفقه فهو في اللغة بمعنى الفهم لوجوده الفهم
كما يفهم من قول بعضهم انه الذكاء والفطانة وفي اصطلاح المتشرعة هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم التصديق فانه المراد
منه في اللغة والمتبادر من اطلاقه في العرف لا خصوص التصور ولا مطلق الادراك
الشامل له والتصديق والاعم المجتهد والمقلد والحاكم والمتردد بل المسلم والكافر
فان التصور يحصل للكل وليس فقها بالضرورة ويمكن الحمل على الادراك مع خروج

التصور

التصور منه بالادلة فان الدليل هو المجرد دون القول الشارح لكن يلزم على
التقديرين خروج العلم بالموضوعات الشرعية المتعلقة بالفروع كالفاظ
العبادات فانه من الفقه وليس من المعلوم التصديقية ويندفع بارادة
الحكم بكونها اسماء لمسمياتها المعينة كما يقال الصلوة اسم للاركان المخصوصة
والزكوة للقدر المخرج من المال فيرجع الى التصديق والحكم يطلق على التصديق
والمسائل التي هي المحمولات والنسب الحكمية بينها وبين الموضوعات وعلى خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين والاحكام الخمسة المعروفة بالشرعية وهي الوجوب
والندب والحرمة والكراهة والاباحة وعليها مع الاحكام الشرعية الوضعية
كالصحة والبطلان والحكم بكون الشيء سببا لامر شرعي او شرطا او مانعا وكذا
الحكم بكونه جزءا او خارجا والحكم بان اللفظ موضوع لمعناه المعين له شرعا
ولا يختص بالخمسة المذكورة اولا وان اوهمه بعض عبارات القوم بل كل ما استند الى
الشرع وكان غير الاقتضاء والتخيير فهو حكم وضعي والمناسب لاصطلاح المتشرعة
من المعاني المذكورة احد الثلثة المتاخرة دون ما تقدمها من المعاني مع ما في الاول
منها من الفساد او التكلف الخارج عن السداد وما في الجميع من عدم الملائمة لتردد
الاحكام عندهم هنا بين الواقعية والظاهرية واولى الثلثة الاخيرة بالارادة
هو الثالث فان الخطابات المذكورة هي ادلة الفقه او بعض ادلته والفقه هو
العلم بالمدلولات الحاصل من الادلة لا العلم بالادلة نفسها وان توقف العلم
بها عليه ضرورة ان العلم بالشيء غير العلم الحاصل من الشيء فحمل الاحكام على
الخطابات مع اشتهاره غير مستقيم واما الخمسة المشهورة فيضعف الحمل عليها
بحث الفقيه عن الاحكام الوضعية في جميع ابواب الفقه خصوصا المعاملات اذ
المقصد الاهم فيها بيان الصحة والبطلان فلا داعي الى التخصيص بغيرها والتزام الاستطراد

فيها على كثرتها ولا الى ارتكاب التاويل في الاحكام الوضعية بما يرجع به الى الشرعية
فانه على تقدير صحته تكلف مستغنى عنه ولزوم الاستغناء عن قيدى الشرعية
والفرعية كاحتمال قصد الايضاح فيهما دون الاحتراز مشترك بين الوجوه
الثلثة فلا يترجح بذلك بعضها على بعض هذا اذا اريد بالوجوب والحرمة
وغيرهما ما كان شرعيا فرعيا كما هو الظاهر منها خصوصا في مقام تفسير الاحكام
فان علم الاحكام وهو العلم الفروع ولو اريد الاعم ولو في البعض كالوجوب
فالقيدان احترازيان ويخرج بالاحكام العلم بمثل قيام زيد وقعود عمرو وبالشرعية
ما يحكم عليه بالوجوب مثلا في ساير العلوم والصنايع او بمقتضى العادة او العقل
المحض وبالفرعية العقايد الدينية وبالادلة يخرج العلم بضروريات الدين
او المذهب لاستغنائها عن الدليل وكذا علم الله تعالى لتعاليه عن النظر
وعلم الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلام لاستناده الى الاسباب القطعية
الضرورية وتنزههم عن الظن بدليل العصمة عن الخطاء وعن القصور على النظر
وان ادى الى اليقين لعلو منصبهم عنه ولان العلم الضرورى ادعى الى القبول
فيجب حصوله بقاعدة اللطف والعدة فيه طريق السمع وتوسط الاسباب
لا ينافي الضرورة فانها وسائط في الثبوت لا في الاثبات والعلوم الضرورية
كلها ذوات اسباب لكنها غنية عن النظر في اسبابها خلاف النظرية وعلى القول
بان علمه سبحانه لعلمه بذاته الذى هو سبب للعلم بمعلولاته فانما يلزم ان
يكون علمه تعالى سببيا لا استدلاليا والدليل غير السبب فلا يحتاج الى القيد
قيد الحيثية والادلة واحترزوا بالتفصيلية عن علم المقلد في المسائل الفقهية
فانه عن دليل اجمالى مطرد في الجميع وهو ان هذا ما افتى به المفتى وكل ما افتى
به المفتى فهو حكم الله في حقى وتعدد الموضوع وهو المشار اليه بهذا لا ينافى

الاجمال بل يحققه اذ لا اجمال الا اذا تعدد وكذا انتهاء علمه الى الادلة التفصيلية
بواسطة المجتهد حيث استند الى قوله المستند اليها لان المفهوم من العبارة
الاستناد اليها ابتداء من غير واسطة ولا اختلاف علمه باختلاف عبارات المجتهد
وضوحا وخفاء واختلافها في كيفية نظر الى مراتب الثبوت عنه كسماعها بالمشافهة
او بالواسطة مع قلة الوسط او كثرته وكذا اختلاف المجتهدين في الفقاهة والعدالة
ان اجزنا الرجوع الى المفضول مع وجود الافضل فان هذا كله لا يقتضى استناد
المقلد الى الادلة التفصيلية اذ المراد بها ادلة المسائل المنصوبة لها شرعا والامور
المذكورة خارجة عنها وان اقتضت تفصيلا في علم المقلد من جهة اخرى وقد يستغنى
عن هذا القيد بدلالة الادلة على التعدد المنتفى في علم المقلد وانما لم يكتفوا به
لاحتمال ارادة الجنس خصوصا مع حمل الاحكام على البعض ولو قيل في تعريف الفقه
انه العلم النظرى بالمسائل الشرعية الفرعية عن حجة تفصيلية لكانت القيود
مع وضوحها احترازية لا ايضاحية وفي التعريف سؤالان مشهوران احدهما
سؤال العلم وهو ان معظم الفقه من باب الظنون لابتنائه على الادلة الظنية
كاخبار الاحاد التى هى ظنية سندا ومتنا ودلالة وتعارضا وعلاجا وقد تطرقها
الوهن والخلل بكثرة الاخبار الكاذبة ودسائس الغلاة والزنادقة والروايات
الصادرة عن التقية واقصى ما يحصل منها غالبا لكثرة الاحتمالات المانعة من العلم
ادنى مراتب الظن فكيف اطلق عليه العلم وهو كاليقين اسم للاعتقاد الجازم المطابق
للواقع وهذا انما يرد على مذهب المخطئة القائلين بان لله تعالى في جميع المسائل
والوقائع حكما واحدا معينا في الواقع لا يختلف باختلاف الاراء ولا يتعدد بتعدد اقوال
الفقهاء وان المجتهد الطالب لهذا الحكم قد يصيبه بالدليل الظنى وقد يخطى كما
هو شان الظن ولكن المخطى معذور بل ماجور بما ادى اليه ظنه من الامور فهو في كل

مسئلة ظنية ظان بالحكم الواقعي قاطع بالحكم الظاهري وهو الحكم الثانوي
الذي وقع التكليف به بعد تعذر الاول وذلك بواسطة مقدمتين قطعيتين
هما ان هذا مما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني هو حكم الله في حقي فان
الاولى وجدانية والثانية اجماعية ومقتضاها القطع بالحكم الظاهري لا الواقع
فان القطع به فيما طريقه الظن ممتنع على هذا الاصل وانما ياتي على رأي
المصوبة بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحكم الواقعي الواحد وقولهم بان حكم
الله في كل شيء هو ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فيتعدد حكم الله الواقعي عندهم
بتعدد الاقوال ويختلف باختلاف الانظار وخطا المصوبة كاصابة المخطئة
معلوم بالادلة العقلية والنقلية ظاهر على اصول اصحابنا الامامية فلا بد
من التاويل ورد الحد الى ما يقتضيه الاصل الاصيل وهو اما بحمل العلم على المعنى
الاعم من اليقين والظن او حمل الاحكام على الاعم من الواقعية والظاهرية واما
حمل العلم على خصوص الظن كما صنعه بعضهم وليس بجيد ومثله تخصيص الحكم
بالظاهري لحصول اليقين بالحكم الواقعي في كثير من المسائل بالدليل القطعي
كالاجماع ونحوه وهو من الفقه فيجب دخوله في حده وليس الا بارادة العموم من احدهما
ولا ينتقض بالاحكام الضرورية لخروجها بقيد الادلة كما تقدم واطلاق كل
من العلم والحكم على المعنى الاعم شائع كثير وبكل منهما يندفع المحذور وقد اجيب عنه
في المشهور بان الظن هنا واقع في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا تنافي
قطعية الحكم فان ارادوا بالحكم الاعم رجع الى الوجه الثاني وصح على قول المصوبة
والمخطئة معا وان ارادوا خصوص الحكم الواقعي كما هو الظاهر عند الاطلاق اختص
بالمصوبة ولم يصح على قول غيرهم قال في المعالم وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم
على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال والاصوب حمله في كلام اصحابنا على الاعم

ليوافق ما اتفقوا عليه من بطلان التصويب وكيف كان فالجواب على مذهب المخطئة
فيما ذكرنا من الوجهين ولا ثالث لهما وقد يتعين الاول نظرا الى ان قطع
الفقيه بالحكم الظاهري انما يحصل بالدليل الاجمالي المنفرد دون التفصيلي
فيخرج عن الفقه بقيد التفصيل كعلم المقلد وفيه نظر اذ التفصيل الملحوظ في علم
المجتهد قطعا فانه في قوله هذا ما ادى اليه ظني ناظر الى تفاصيل الادلة ووجوه
الدلالة ووجهات الترجيح في كل مسئلة مسئلة وان عبر عنها بتلك العبارة
الاجمالية فانها اجمال في الصورة وتفصيل في الحقيقة بخلاف علم المقلد فانه
عن دليل اجمالي محض غير ملحوظ فيه شيء من التفصيل وهو ظاهر نعم يمكن ترجيح الوجه
الاول بظهور التفصيل في ادلة الفقه على هذا التقدير   خصوص الايات
والروايات والاصول والاجماعات المستدل بها في الفقه على اعيان المسائل والتفصيل
فيها لكونها ادلة له ظاهر معلوم واما على الثاني فالدليل ما سبق من المقدمتين
ورجوعهما الى التفصيل في تلك الادلة انما يعرف بدقيق النظر وكان البناء على الاول
اولى ويرجحه ايضا مع تبادر الاحكام الواقعية عن مطلق الاحكام ان مقصد الفقيه
وغرضه الاصلي معرفة تلك الاحكام وبذل الجهد في تحصيلها من الادلة وهو التفقه
في الدين المامور به في الكتاب والسنة فان المعقول منه هو طلب الاحكام الواقعية
الالهية التي سنها الله لعباده وبينها النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلم
وجعلوا العارفين بها حكاما ورواة كما في الحديث المشهور انظروا الى رجل منكم
قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني
قد جعلته عليكم حاكما وصرف الاحكام في هذا ونحوه الى الاحكام الظاهرية في غاية
البعد بخلاف التصرف في العلم والمعرفة بالحمل على ما يشمل المظنة فانه قريب جدا ومن
المعهود المقرر بدلية الظن وقيامه مقام العلم اذا تعذر فيكون بدل العلم بالحكم

الواقعي المستند هو الظن به لا القطع بعينه وقول الفقهاء هذا حلال وهذا حرام
وهذا صحيح وهذا باطل من دون تقييد بجهة مخصوصة يقتضي ان يكون ظرفها
الواقع كما هو شان القضايا المطلقة مع ظهور قصده في المسائل العلمية فيكون
مقصودا في غيرها فان كلامهم في الكل جار على نمط واحد ويدل على ارادة الواقع
في تلك الاحكام نقلهم الخلاف في اكثرها ومحل الخلاف هو الحكم الواقعي لا الظاهري
فانه في حق كل مجتهد ما ادى اليه ظنه ولا مجال للخلاف فيه وكذا استدلالهم
عليها بالادلة التفصيلية المتضمنة لاحكام الفروع ولا ريب ان مدلولها الاحكام
الواقعية دون الظاهرية فيكون الاحكام في المطالب كذلك لينطبق الدليل على
المدلول ويتم التقريب من دون تكلف واذا كان المراد بالحكم في كلامهم هو الحكم
الواقعي كان المراد ما يعم الظن ضرورة امتناع القطع بالحكم الواقعي عن الدليل الظني
على ان اشكال العلم لا يختص بالفقه بل يجري في سائر العلوم التي يكتفى فيها بالظن
كاللغة والنحو والصرف وغيرها والتوجيه بالحكم الظاهري لا يتاتى فيها الا
بتكلف شديد فيما كان من مبادي الفقه واما غيرها من العلوم الظنية التي لا تعلق
لها به كالطب والرمل والنجوم والقيافة والاعداد فالوجه فيها في الظن فينبغي
البناء عليه في الكل لاستقامته واطراده وان امكن توجيه بعضها بغيره فان
اخراجه عن نظايره الكثيرة وتخصيصه من بينها كذلك تحكم ظاهر هذا ما قصدنا
به الانتصار للوجه الاول وقد ينتصر للثاني ببقاء العلم على حقيقته واستعماله
الشايع وان مدار العمل على الاحكام الظاهرية فينبغي ان يكون الفقه هو العلم بها
لا الظن بالاحكام الواقعية الخفية وان الظن بالحكم الواقعي لغة وشرعا مما
يحصل لغير الفقيه من الادلة التفصيلية وليس فقها فلا بد من تخصيصه بالظن
المعتبر وهو مع ما فيه من التجوز الغير المفهوم من الحد لا يكاد يسلم من الدور فان

الظن

الظن المعتبر هو ظن الفقيه بتوقفه على معرفة الفقه مع ان الظن بالحكم
الواقعي بمعنى تعلقه بنفس الحكم الثابت في الواقع يستلزم القطع به فيجب ان يراد
من الظن بالحكم الواقعي الظن بواقعية الحكم والظن ان هذا الظن عين الفقه
وايضا علم المقلد بالاحكام علم قطعي حاصل من المقدمتين القطعيتين كما صرحوا
به وهما خارج عن الفقه بقيد التفصيل ومقتضاه دخوله فيما تقدم من القيود
فلا يكون المراد بالاحكام خصوص الواقعية كما يقتضيه الوجه الاول والا
لخرج عامه بقيد الاحكام ولم يتوقف على شيء اخر والظاهر مع قطع النظر عن ذلك
ان علم المجتهد والمقلد بالاحكام بمعنى واحد ولما كان علم المقلد في المسائل
الظنية بمعنى القطع بالاحكام الظاهرية كان علم المجتهد كذلك ودعوى ان
علم المجتهد فيها هو الظن بالاحكام الواقعية وعلم المقلد هو القطع بالاحكام
الظاهرية تحكم محض مع بقاء العلم على ظاهره مع القطع **فائدة** ظاهر الحكم على
شيء يقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى عن الحكم صادف
يصرف عنه ولذا لم يصح قولنا زيد اسد والمنية سبع الا بالارجاع الى التشبيه
البليغ وكان معناه زيد كالاسد والمنية كالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف
والمحاورة لا يرتابون في التفرقة بين مقام الحمل ومقام التشبيه ونظايره
فمقام الحمل هو ما كان الموضوع فيه من جزئيات المحمول ومن افراده الحقيقية ولو
حمل الماهية على بعض افرادها المجازية كان استعمالا للماهية الموضوعة لافادة
الحمل في التشبيه لافادة انه قد بلغ من المشابهة بالافراد الحقيقية حتى كانه فرد
منه حقيقة ولذا حمل عليه ذلك الحمل المواطئ وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ
ومن البين انه لو صح الحمل على الافراد المشابهة للافراد الحقيقية حقيقة من غير
تجوز ولا ارتكاب لخلاف الظاهر من اللغة لزم ان لا يفرق بين قولنا زيد انسان

وزيد اسد وان لا يكون قولنا زيد اسد تشبيها بليغا وقد صرحوا بذلك وفرقوا
بين الامرين فاذا حكم الشارع بحكم على شيء وامكن فردية الموضوع للمحمول كما اذا
كان مفهوم المحمول من العبادات المتوقفة على بيان الشارع ولم يعلم لبيان من
قوله على وجه التحديد فالواجب فيه البناء على الظاهر اى الظاهر من الحمل كما
عرفت وهو كون الموضوع من افراد المحمول حقيقة وفي نفس الامر عملا بالظاهر
من دون معارض وذلك كقوله الارتماس في الماء دفعة غسل وتبييت الامساك
مع الاكل سهوا صوم الى غير ذلك وايماء الاخرس واشارته صلوة وان علم عدم
الحمل على حقيقته فهناك صور احدها ان يكون المحمول من الاوصاف الغالبة التي للموضوع
لا ينفك في الغالب وان انفك عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود حار
والمني هو الماء المنزل بشهوة ودفق فان الحيض ربما كان اصفر باردا والمني
ربما لم يكن بشهوة ودفق مع ان ذلك حيض ومني قطعا وح فلا يمكن ابقاء الحمل
على ظاهره وهو ان كل حيض فهو دم اسود حار وكل مني فهو ماء خارج بشهوة
على الايجاب الكلي والا فسد الحمل وكذب الحكم بل المراد ان الحيض اسود في الغالب
والمني خارج بشهوة في الغالب لكن ليس المراد منه بيان نفس الغلبة وثبوت الوصف
في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق به غرض شرعي ولا فائدة تثمر
في الاحكام الشرعية ومقام الشارع في بيان الاحكام الشرعية تابي عن التكلم
بمثل ذلك بل المراد جعله ضابطا يرجع اليه في مقام الاشتباه والشك في ثبوت
الوصف العنواني للموضوع فيستعلم بوجود الاوصاف الغالبة فيه وانتفائها
والمقصود في ثبوت الوصف العنواني بيان الامارات الظنية والعلامات
الغالبة ويبني عليه الحكم الشرعي الظاهري سواء اتفقت الاصابة بان كان
من افراد الموضوع او اتفق التخلف بان لم يكن منه وذلك لانا نعلم انه عليه السلم

في قوله

في قوله الحيض دم اسود لا يريد وضع لفظ الحيض لهذا المعنى ولا نقله من معناه اللغوي
الى معنى اخر لان الاحكام الواردة على الحائض انما التي اتصفت بالحيض المعروف
لغة وعرفا وذلك كالحكم على سائر الحقائق العرفية كقولنا الماء مطهر وماء الورد
غير مطهر والبول نجس والدم نجس **فائدة** الضابط فيما يورده اللغويون في كتب
اللغة ان يكون لغة باقية مستمرة ما لم ينبهوا على خلافه فان الغرض الاصلي
من تدوين اللغة وجمعها ان يكون الكتب المدونة فيها مرجعا لمن ياتي من العلماء
في فهم الكتاب والسنة وغيرهما من الاثار والاشعار ومع احتمال النقل والهجر فيما
ذكروه لا يتاتى الغرض المذكور قطعا فادعاء النقل المخالف للاصل لا يجوز الا
لدليل يقطع العذر ويوجب الاشتغال **فائدة** تبادر اظهر افراد اللفظ واتمها
بالقياس الى اطلاق اللفظ لا يقتضي النقل اليه ولا يوجب الوضع كيف وجميع الالفاظ
الموضوعة للمعاني الكلية يتبادر الافراد الشايعة المتعارفة وقلما يتفق
ان يكون افراد الكلي متساوية في الظهور والسبق والتبادر الى الفهم بل الغالب
اختلافها في ذلك اما لكون الكلي بالنسبة اليها مقولا بالتشكيك كان يكون
بالنسبة الى البعض اشد واولى منه في البعض الاخر فان الاشد والاولى اظهر من
غيره عند اطلاق المشكك او لغير ذلك من الاسباب الخارجية ككثرة الوجود
وندرته وشدة الاحتياج وقلته واتحاد اللفظ المستعمل وتعدده ووضوح تحقق
المعنى كما في الافراد الظاهرة الفردية وخفائه وحصول مناط التسمية من اول
امر خارج الى غير ذلك من الاسباب التي يختلف بها حال الافراد وضوحا وخفاء
ومع ذلك فاستعمال اللفظ في الاعم حقيقة في تلك الصور باسرها وليس من المجاز
في شيء ولذا لو وقع التصريح بالعموم كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي غير معدول
به عن معناه الاصلي ولا مراعى فيه وجود العلاقة بينه وبين غيره كما هو شان

المجاز وبالجملة فالتبادر الذى هو من علامات الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ
نفسه من دون التفات الى ما هو خارج عنه كالكثرة والشهرة وغيرهما واما
التبادر الحاصل بالاسباب الخارجية فليس ذلك من امارات الحقيقة **فائدة** ذهب
كثير من ائمة اللغة والنحو كالكسائى والفراء وهشام وابى عبيد القاسم بن سلام
والاخفش وقطرب وثعلب وغلامه وابى عمر الزاهد والدينورى والربعى
وابن درستويه وجماعة من الاصوليين والفقهاء ومنهم الشافعى والغزالى
والرازى فى تفسيره والشيخان فى الرسالة النيشابورية وظاهر التهذيب والعلامة
فى بحث التذكرة واصول المنتهى والشهيد على ما يظهر من الذكرى وكل احتج
بها على الترتيب من الاعضاء فى الغسل وهو كثير فى كلام الاصحاب وليس القول
به شاذا كما ظن لا ورجحان التاسيس على التاكيد
وغلبة الترتيب على غيره سيما العكس ففى تمهيد القواعد والقاموس والتسهيل
والتصريح انها للترتيب كثير ولعكسه قليل وزيد فى غير التمهيد رجحان المعية
فيحمل عليها عند الاطلاق على الترتيب صرح بذلك الازهرى وقال انه تحقق
للواقع لا قول ثالث وهذا مع تصريحهم بانها لمطلق الجمع كما هو المشهور ويعطى
ان المراد نفى الاختصاص بحسب الوضع فلا ينافى رجحانه بامر خارج ككثرة
الاستعمال الجارى على سنن البلاغة فى الغالب ولعل المقصود فى قول المثبتين
فيسقط الخلاف بينهم وبين النافين ويصح القولان ويرجع الاثبات الى دعوى
غلبة الترتيب مطلقا لكن المشهور عن الفراء انها للترتيب اذا استحال الجمع
وحكى ذلك عن الغزالى ويلوح ما نقلوه عن هشام والدينورى وهو مبنى
على غلبته على العكس دون الجمع فيوافق ما تقدم عن ابن مالك وغيره واحتمال
الوضع فيه ابعد من الاول لان الدلالة الوضعية تابى الاشتراط بخلاف الحادثة

اذ الغالب

اذ الغالب الخلاف افراد الموضوع له فى الظهور فالحق ان الواو لا تفيد الترتيب
وضعا لعدم التزام القرينة فى الاستعمالات الجارية على خفائه وخفاء العلامة
منها وعدم ظهور ملاحظتها حال الاستعمال ووقوعه كثيرا مع الجهل بالحال
ولمبالغة سيبويه فى النفى حتى كرره فى خمسة عشر موضعا او سبعة عشر موضعا
من كتابه ولطباق جماهير اهل الادب على ذلك كما قاله الامدى ودعوى
السيرافى والفارسى والسهيلى والرضى والمحقق فى الاصول الاجماع عليه ونص
ابى على منهم على انه قول جميع اللغويين والنحويين البصريين والكوفيين
وبهذا يقوى ما قلناه فى تنزيل كلام القوم فيعود النزاع لفظيا ولو كان معنويا
فان جعل الخلاف فى مطلق الدلالة فالترجيح لقول المثبتين والا فالقول قول
النافين وقد علم مما ذكر ان الواو اما ان لا تدل على الترتيب اصلا او تدل
عليه بالوضع والاستعمال اما مطلقا او اذا استحال الجمع فالوجوه خمسة اصحها
الاول **فائدة** الحكم ينقسم الى حكم شرعى وهو ما يكون تعلقه بها من حيث الاقتضاء
او التخيير وينقسم الى اقسامه الخمسة المشهورة ووضعى وهو ما يكون تعلقه
بها لا من تلك الجهة بل لمجرد وضع الشارع وينقسم الى السبب والشرط والمانع
والصحة والبطلان فالسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كذا
ذكره الشهيد طاب ثراه فى قواعده وغيره وفيه نظر من وجوه **الاول** كون السبب
بحيث يلزم من وجوده الوجود يقتضى ان يكون علة ومقتضيا لحصول المسبب
مع انهم كثيرا ما يستعملون لفظ السبب فيما لا يعلم كونه مقتضيا بل يحتمل كونه
من قبيل الامارة الكاشفة عن العلة بل ربما يقطع فى كثير من موارده كما فى قولهم
الزوال سبب لوجوب الظهرين والغروب سبب للعشائين فان الزوال والغروب
ليسا علتين لوجوب الصلوة قطعا بل المقتضى هناك شىء اخر وكل منهما امارة

كاشفة عن ثبوته وقد يوجه ذلك بحمل العلة على ما هو اعم من علة الثبوت والوجود وعلة الاثبات والتصديق والزوال والغروب وان لم يكونا علتين لوجوب الصلوة الا انهما علتان للعلم بالوجوب قطعا الثاني ان السبب انما يلزم من وجوده الوجود على تقدير انتفاء الموانع اذ مع وجود الموانع يمتنع وجود المعلول وان وجد المقتضى اللهم الا ان يراد من السبب هنا العلة التامة عن مجموع وجود المقتضى وارتفاع الموانع فيصح الحكم باللزوم ح لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة لكنه بعيد عن انظار الفقهاء والاصوليين مخالف لاستعمالهم الشايع الثالث ان كثيرا من الاسباب انما يلزم من وجودها الوجود ولا يلزم من عدمها العدم وذلك كما اذا تعددت الاسباب الموجبة لحصول مسببها فوجود احد تلك الاسباب كاف في حصول مسببه وانتفاء مسببه انما يلزم على تقدير انتفاء جميع الاسباب الرابع ان هذه الاسباب اعني الاسباب المتعددة كاسباب الضمان والدية واسباب الطهارة والنجاسة يلزم خروجها عن الاقسام الثلثة السبب والشرط والمانع بمقتضى ما ذكروه في حدودها فانها من كونها لا يلزم من عدمها العدم خارجة عن السبب والشرط ومن حيث كونها لا يلزم من وجودها العدم بل يلزم منه الوجود يخرج عن المانع فيلزم عدم انحصار الاحكام الوضعية في الخمسة المذكورة والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود اما العدم وهو يتوقف عليه المطلوب وجودا وعدما فهو راجع الى الشرط باعتبار كل من وجوده وعدمه او اليه والى المانع بالنظر الى احدهما خاصة والصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه اثاره المطلوبة منه ويقابله البطلان فهو كونه بحيث لا يترتب عليه جميع اثاره فائدة الواجبات الموسعة الغير

المحدودة

للمحدودة بوقت وقتها العمر وفاقا ولا يتضيق الا بظن الوفاة اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت التضييق ولم يثبت واما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفاة لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وذلك لان تركه جايز في كل وقت بفرض واللازم منه جواز تركه في الجميع ويلزمه خروج الواجب عن كونه واجبا وفي حكمه الواجبات المحدودة مع ظن الوفاة قبل اتيان اخر الوقت وليعلم ان هذا التحديد ليس تحديدا حقيقيا بحيث لو انكشف فساد الظن بقي الواجب في عهدة التكليف او كان قضاء بل انما هو حكم ظاهري والا فحد الواجب الغير المحدود هو العمر كما ان حد الواجب المحدود هو حده المقرر الشرعي فائدة الواجب قسمان احدهما ما يجب لتحقق المصلحة الموجبة فيه نفسه وهذا هو المعبر بالواجب لنفسه والسبب في وجوبه ما يشتمل عليه من المصالح المقتضية له وثانيهما ما يجب لوجوب غيره وتوقفه عليه وهذا هو المسمى بالواجب لغيره والسبب في وجوبه هو وجوب ما يتوقف عليه لا ثبوت مصلحة اخرى في وجوده سوى ذلك والا كان واجبا نفسيا وترك القسم الاول موجب للعقاب على نفس الترك اي ترك ذلك المامور به الذي هو الواجب النفسي قطعا وهذا مما لا غبار عليه واما الواجب الغيري فالذي يقتضيه النظر ان تركه انما يوجب العقاب من حيث افضائه الى ترك ما هو علة في ايجابه لا على تركه في نفسه لان المطلوب حقيقة كما عرفت هو الواجب النفسي الذي يتوقف عليه وانما وجب هذا لاجل التوقف حتى انه لو لم يكن وجود الواجب النفسي موقوفا على ذلك ولا مرتبطا به لم يجب ولم يكن لوجوبه سبب والحاصل ان الواجب انما يستحق بتركه العقاب لتفويته المصلحة الثابتة فيه الموجبة له فاذا كانت مصلحة الايجاب توقف الواجب عليه كان استحقاق العقاب من حيث تفويت المصلحة المترتبة على الواجب الموقوف

لامن حيث تركه في نفسه فالسبب الموجب للشيء ان كان امرا ثابتا في نفس ذلك
الشيء مع قطع النظر عن جميع اغياره والامور الخارجة فذلك يقتضي استحقاق
العقاب على ترك ذلك الشيء من حيث تركه لانه لم يكن مطلوبا من حيث انه هو
حتى يكون تركه مبغوضا من حيث انه تركه ويترتب العقاب على تركه كل و من
البين ان ترتب العقاب على ترك الشيء لكون الترك مبغوضا للامر الذي يجب
اطاعته وانما يكون الترك مبغوضا اذا كان الفعل مطلوبا فاذا كان الطلب لامر
حاصل في نفس الشيء كان كراهة الترك من حيث انه ترك لذلك الشيء الذي
كان مطلوبا لنفسه ومرادا في حد ذاته فيستحق العقاب على الترك من حيث انه
ذلك الترك اي من حيث انه تركه لا من جهة اخرى واذا كان الطلب للشيء
لامر حاصل في غيره وحكمة مقتضية لطلب شيء اخر يتوقف كان كراهة الترك
من حيث انه ترك للشيء المفضي الى ترك المطلوب لنفسه فيستحق العقاب من حيث
التادية الى ذلك الترك والافضاء اليه ومرجع ذلك الى ان استحقاق العقاب
على ترك المطلوب لنفسه وايضا فمن جملة ما يجب لغيره هو جزء الواجب لنفسه فانه ذا
قطعا وليس واجبا لنفسه قطعا لعدم تعلق الطلب به منفردا وعدم توجهه
اليه مستقلا فوجوبه انما هو لوجوب الواجب لنفسه اعني الكل المتوقف
عليه عقلا ومن المعلوم ان ترك الجزء ليس سببا لاستحقاق العقاب على ترك
الجزء من حيث هو هو بل لان تركه يفضي الى ترك الكل كيف ولو ثبت استحقاق
العقاب على تركه من حيث هو هو مع قطع النظر عن الجزئية لزم ان يكون تارك
الواجب لنفسه اعني المجموع كالصلوة مستحقا لعقابات غير متناهية من حيث
تركه نفسه وترك كل جزء من اجزائه وهذا ما يقطع بفساده عقلا وشرعا
واذا كان وجوب الجزء بهذه المثابة كان الشرط كذلك بطريق الاولى وعلى ما ذكرنا

فنى

فنى ثبت شرطية الشيء للعبادة سواء كان المثبت له هو العقل او العادة او الشرع
ثبت وجوبه بهذا المعنى ولا يتوقف على ورود الخطاب به لان الوجوب بهذا
المعنى لا ينفك ولا يتبعه ورود الخطاب في غيره ما لم يتحقق ثبوته في الواجب لغيره
كما عرفت وبهذا يثبت وجوب مقدمة الواجب كما هو المشهور بين العلماء الاعلام
ويندفع كل ما قيل او يمكن ان يقال في هذا المقام فتم حبذا فانه من مزال الاقدام
ومطارح الافهام بقي ههنا شيء وهو انه قد ثبت ان الامر حقيقة في الوجوب
لنفسه ومحمول عليه شرعا ومعنى الوجوب هو كون الشيء بحيث يستحق تاركه
الذم والعقاب فعلى هذا ينبغي اثبات العقاب على ترك المقدمة التي ورد فيها
الخطاب مضافا الى العقاب اللازم من حيث ترك المشروط وذي المقدمة وجوابه
ان غاية ما علم من الادلة الدالة على ان الامر للوجوب هو كونه بحيث يكون
تركه سببا وموجبا للعقاب واما ان ذلك العقاب لنفسه او لافضائه الى
ترك واجب لنفسه فمما لم يقم عليه حجة ولا دل دليل اصلا فتدبر الاصل
في الامر الوجوب وفي الواجب ان يكون واجبا لنفسه فان تعذر الوجوب النفسي كان
واجبا لغيره فان امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يمكن كان ندبا ويترتب الندب
ايضا فالاصل ان يكون مندوبا لنفسه وان تعذر فيكون مندوبا لغيره فان تعذر
انتقل الى الاباحة ومن فروع القاعدة قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فانه
يحتمل العطف على الشرط المذكور وهو قوله تع اذا قمتم الى الصلوة والمقدر
وهو ان كنتم محدثين بالاصغر فالاصل يقتضي الاول مع تعادل الاحتمالين
ويحتمل خروج مثله من الاصل لثبوت اشتراط الواجب به كالصلوة والمراد الاصل
معه غير معلوم لانه مبني على اصالة عدم الاشتراط وقد ثبت بالغرض وقد يبنى
الاصل على التبادر والفهم من اللفظ عند الاطلاق فان المتبادر من ايجاب الشيء

كونه مراداً لذاته ومطلوباً في نفسه وقد يبنى على اصالة عدم الامر المخصوص فلا
بناء في اشتراطه بدليل اخر فيجتمع في مثله الوجوبان الوجوب النفسي من ظاهر الامر
والغيري باعتبار توقف الواجب عليه ومن الفروع الامر بالطهارة للاقامة
فانه يمتنع فيه ارادة الوجوب النفسي وهو ظاهر وكذا الغيري لعدم وجوب الاقامة
فيكون المراد به الوجوب الشرطي دون الندب فيدل على القول باشتراط الاقامة
بالطهارة على خلاف المشهور وقد يتوقف اذا دار الامر بين ان يكون للندب المطلق
او للوجوب المشروط انه ينبغي التوقف لان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق
فان امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب
وليس كذلك اذ لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك الاضعف
وهو عند التحقيق راجع الى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من
المجاز فانه كالتخصيص كثير شايع وقد يتوهم ان التقييد وان كان كثيراً الا ان
استعمال الامر في الندب كذلك والظاهر عدم بلوغه في الكثرة الى حد التقييد ومن ثم
كان كل ذلك المتبادر عند التعارض ومثل هذا الدوران بين الوجوب الغيري
مع تقييد الغير والوجوب الشرطي مع اطلاقه ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا لامتناع الوجوب النفسي فيه لمكان التعليق وكذا الوجوب لمطلق
الصلوة لاستحالة وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به اما بيان اشتراط
الوضوء لمطلق الصلوة فيكون كقوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بطهور او بيان
وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثاني بمثل ما مر فان دلالة
الامر على الوجوب اقوى من دلالة المطلق على افراده ويؤيده اطباق الفقهاء
على الاستدلال به على الوجوب وربما احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة في
خصوص الاية فلا يتعلق بالنظر الاصولي واحتمل في الكشاف ان يكون المراد وجوب

الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون الامر للندب وهو ساقط اذ لا وجه للندب
مع وجوب الصلوة الا ان ينفي الاشتراط وهو خلاف الاجماع او يخص الخطاب
بغير المحدث فيرتكب التقييد والمجاز معاً ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان
هو المتعين واما احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فمع ضعفه
هنا بالاجماع على الوجوب فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي
فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد ومثل ذلك قوله تعالى وان كنتم جنباً
بناء على صرفه عن الوجوب النفسي تعليق الحكم على الشرط يقتضي انتفاءه
بانتفاء الشرط وفاقاً للشيخين والفاضلين والشهيدين وابن الشهيد
والشيخ البهائي والمدقق الشيرواني وخلافاً للسيدين والحر العاملي والمولى
البشروي وتحرير محل النزاع ان الشرط يطلق في العرف العام ويراد به ما يتوقف
عليه وجود الشيء وهو في اصطلاح الفقهاء والاصوليين والمتكلمين ما
يتوقف عليه الشيء ولا يكون هو داخلاً في الشيء ولا مؤثراً فيه وفي اصطلاح
النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
ومسببية الثاني ذهناً او خارجاً سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود او معلولاً مثل ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة
او معلولين لعلة ثالثة مثل ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء او متلازماً
له الجزاء على سبيل الاتفاق من غير علة ولا مشاركة في العلية مثل ان كان الانسان
ناطقاً فالحمار ناهق ولا نزاع في الشرط بالمعنيين الاولين وانما الخلاف
في المعنى الثالث ولا ريب ان مقتضى القضية الشرطية وجود التالي عند وجود
المقدم وانتفاء المقدم عند انتفاء التالي ولا خلاف في ذلك ايضاً بل الخلاف
في انها هل تقتضي انتفاء التالي عند انتفاء المقدم الا ان يمنع مانع عنه او لا يقتضي

ذلك ذهب القائلون بحجية مفهوم الشرط الى الاول والنافون لها الى الثاني
واتفق الفريقان على ان القضية الشرطية يراد بها الثبوت عند الثبوت و
النفي عند النفي واخرى يراد بها الثبوت عند الثبوت خاصة ولا يراد بها النفي
عند النفي وان كلا الاستعمالين صحيح سائغ واقع في الكتاب والسنة
واللغة والعرف وكلام الفصحاء والبلغاء نظما ونثرا والخلاف في ان القضية
الشرطية اذا اطلقت مجردة عن القرائن المعينة لارادة السببية الوجودية
والعدمية او الوجودية خاصة هل الاصل حملها على الاول حتى يظهر
خلافه او يبقى مرددة بينهما حتى يثبت احدهما بدليل منفصل او يرجع في حكم
النفي الى مقتضى الاصل فيه ذهب المثبتون الى الاول والنافون الى الثالث
وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان حكم المفهوم مخالفا للاصل واما مع الموافقة
للاصل فاصل الحكم ثابت وان اختلف المدرك على الاول واتحد على الثاني
والاقوى وجوب القضية الشرطية على التلازم في الوجود والعدم ما لم يمنع
عنه مانع لنا تحقق الدلالة لغة وعرفا وعقلا وشرعا اما اللغة فلسؤال
الصحابة عن سبب القصر مع الامن ونص ابي عبيدة القاسم بن سلام وهو من
اعرف الناس باللغة على اعتبار الوصف الذي هو اضعف من الشرط قال في قوله
صلى الله عليه وآله مطل الغني ظلم ولي الواجد يحل عرضه وعقوبته انه
يدل على ان من ليس بغني ليس كذلك وفي قوله عليه السلم لان يمتلي جوف الرجل قيحا
خير من ان يمتلي شعرا ليس المراد به هجاء الرسول ولا مطلق الهجاء والا لما كان
علق على الكثرة وليس المقصود قياس الشرط على الوصف بل الاستدلال بالوصف
على الشرط الذي هو اقوى قولا واوضح دلالة ولا يعقل فهم التخصيص من
الوصف دون الشرط فان اقل مراتبه ان يكون قيدا كالوصف وفي شرح جمع

الجوامع

الجوامع للمفاهيم المخالفة الا اللقب حجة لقول كثير من اهل اللغة بها منهم ابو عبيدة
وعبيد وهم انما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب وقد قال
بمفهوم الشرط جماعة من اوائل الاصوليين وهم من اهل اللغة والمعرفة
باللسان ولولا انهم فهموا من التعليق بالشرط انتفاء المشروط بانتفائه
لما قالوا به واحتمال الاجتهاد قائم في كل ما يقوله اهل اللغة في المطالب
النظرية فلو قدح في الحجية لم يثبت اكثر اللغة وعورض بمذهب الاخفش ونحوه من
النافين وهم من اهل اللغة كالمثبتين والجواب ترجيح الاصل بالكثرة والخبرة
والاثبات فانه مقدم على النفي ويمكن اثبات اللغة تبعا للعرف فان الاصل
عدم النقل واما العرف فلان المتبادر من التعليق على الشرط الانتفاء عند
الانتفاء نص على ذلك جماعة من العامة ومن اصحابنا المحقق وابن الشهيد
والبهائي وغيرهم والوجدان قاض بما قالوه وتتبع الاستعمالات شاهد بصحة
ما ذكروه فان المفهوم من قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء
فتيمموا وان كن اولات حمل فاجلهن ان يضعن حملهن وقوله سبحانه ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
ان تعودوا نعد وقوله عليه السلم اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا وغير
ذلك مما لا يحصى هو الانتفاء عند الانتفاء والمانع مكابر باللسان لما
يحكم به الوجدان وليس هذا باعتبار القرينة لانتفائها بالاصل والفرض فيكون
للوضع وهو المطلوب ومما يدل على ذلك ان احدنا متى اراد ان يبين توقف
امر على شيء اتى بالجملة الشرطية غير متوقف في ذلك ولا يلتزم اكثر منه
الا اذا دعى الى التاكيد داع فقد يصرح بالمفهوم والاكثر في التصريح به الاتيان
به متفرعا على سابقه فيقول ان كان هذا كذا فكذا فان لم يكن لم يكن وهذا ايضا

ينبه على ان التنوع عند النفي قد فهم من الكلام السابق وهذا عليه وتفريع
يقتضيه الكلام السابق ونحن نجد هذا من عاداتنا ومن عادات الناس المشتهرة
ويظهر من تتبع الاخبار انهم عليهم السلام ايضا كانوا يكتفون بذلك في مقام
التفهيم والبيان فلاحظها ولا تغفل ولا يلزم من فهم ذلك من اللفظ ان يكون
منطوقا ولا ان يكون مساويا له في الجلاء كما قيل فان دلالة اللفظ الواحد قد
تختلف باختلاف المقاصد والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم
ليس كذلك فان قيل اذا كان الانتفاء عند الانتفاء مفهوما من اللفظ كان اللفظ
حقيقة فيه فيكون مجازا لو استعمل ولم يقصد ذلك وهو خلاف ما يستفاد
من كلام ائمة الفن وغيرهم فان ظاهرهم القطع بالحقيقة مع الغاء المفهوم وربما
صرح بذلك بعضهم قلنا اما نحن فنلتزم المجاز لوجود دليله وهو تبادر الغير
والنص عليه من اهل اللغة وذهاب الاكثرين الى خلافه بناء على قولهم في المفهوم
بالدلالة العقلية واثباتهم حجيته باللزوم الغير البين واما من قال بالدلالة
اللفظية فلا يتحاشى عن ذلك بل هو قضية مذهبه ولازم مقالته فان التبادر
علامة الحقيقة وتبادر الغير دليل المجاز ونص اللغة على تعيين الموضوع له
يقتضي كونه مجازا في غيره فان المجاز ليس الا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
والتجوز هنا باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فان معنى كلمات الشرط
ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه فاذا استعمل واريد منها
الثبوت عند الثبوت خاصة لزم الاستعمال في جزء المعنى وهذا النوع جائز ولا
شرط له وانما الشرط في عكسه وهو استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل
وما نحن فيه من القسم الاول فان قيل نص علماء الاصول وغيرهم ان التعليق
على الشرط انما يقتضي التخصيص ان لم يظهر للشرط فائدة اخرى سواه واما اذا وجدت
فائدة

فائدة اخرى فالدلالة على التخصيص منتفية وهذا انما يصح لو كانت الدلالة
في المفهوم عقلية منشاؤها لزوم العبث في كلام الحكيم كما سيجيء بيانه اما
لو قلنا بان الدلالة لفظية مستندة الى الوضع للتخصيص في اللغة والعرف فلا
يتاتى ذلك الا بان يلتزم ان الواضع عين اللفظ بازاء هذا المعنى ليدل عليه
فيما لم يتحقق فائدة اخرى ومثل هذا لم يعهد من الواضع في غير هذا الموضع
قلنا الوضع هنا على الوجه المعهود فان الواضع وضع ادوات الشرط لافادة
التخصيص وحمل الكلام عليه ما لم يصرف عنه قرينة تمنع من ارادته ولا ريب
ان ظهور غير التخصيص من الفوائد مانع عن ارادة التخصيص فيكون صارفا عن
الحمل عليه كما هو الشان في كل لفظ مصروف عن حقيقته لقرينة مانعة عنها
نعم لو اريد ان التخصيص مشروط بعدم احتمال فائدة اخرى لزم الخروج عن الطور
المعهود في المجاز فان احتمال الصارف ليس بصارف فيلتزم تخصيص الوضع
بما ذكر حتى يستقيم الشرط ومعلوم ان القائل بالمفهوم لا يقول بذلك بل
يحمل اللفظ على التخصيص ما لم يظهر خلافه وان كان محتملا مرجوحا او مساويا
وانما يعدل عن ارادة التخصيص اذا ظهر ان المراد غيره وذلك هو المعهود في المجاز
فان اللفظ يحمل على حقيقته ما لم يظهر ارادة المجاز فاذا ظهر ذلك حمل على المجاز
لوجود القرينة الصارفة عن الحقيقة وذلك لا ينافي وضع اللفظ للمعنى الحقيقي
ويحمل عليه اذا انتفى الصارف عنه ويمكن ان يقال ان هذا الاشتراط دليل الوضع
بعكس ما قاله المعترض وذلك انه لو كان الحمل على التخصيص لدفع محذور منافاة
الحكمة لزم ان لا يتعين التخصيص مع احتمال غيرها احتمالا مساويا له فان هذا
المحذور يندفع بكل من التخصيص وغيره ولا ظهور للتخصيص حتى يترجح على الفائدة
الاخرى بعنوان المساواة فيجب ان يتوقف في فائدة الشرط ولا نراهم يفعلون ذلك

فانهم في هذه الصورة يحملون الكلام على ارادة التخصيص ولا يلتفتون الى الاخر
وكيف لا والاتفاق على ان التخصيص من جملة فوائد الشرط فالقائل بحجية مفهوم
الشرط والنافون له اطبقوا ولم يختلفوا فيه وانما الخلاف في انه هل يتعين من
بين الفوائد بالارادة ام لا فالنافي للحجية نفى ذلك والقائلون بالحجية على
اختلافهم في المدرك والمنشأ قالوا به ومقتضى ما قالوه ان يكون لهذه الفائدة
مزية على غيرها ولا تثبت الا مع الترجيح على غيرها من الفوائد المحتملة وانما
تثبت المزية بالترجيح لو رجعت على ما يساويها بحسب الامور الخارجة عن اللفظ
فيكون اللفظ هو المرجح لها ويعود الامر الى الوضع كما هو المطلوب ولا يمكن ان يدعى
ان الترجيح على غيرها ليس مع فرض التساوي بل الترجيح لاجل ان هذه الفائدة
هي الراجحة حقيقة وان ما عداها من الفوائد لا يساويها فمن ثم تعينت من بينها
لان ذلك فاسد قطعا لان غيرها من الفوائد قد يكون اظهر منها وقد يتعين
ارادته واذا جاز ذلك جاز ان يكون مساويا لها ومن نظيرها ما قلناه وقد يجاب
عن ذلك بان ترجيح هذه الفائدة لغلبتها وابتناء التعليق عليها في الاكثر ولا
ريب ان الغلبة يفيد ظنا بالارادة وهي مظنة عقلية فلا يجب الاسناد الى
اللفظ ولو فرض معارضة الظن الحاصل من هذه الغلبة بظن ارادة غير التخصيص من
جهة اخرى وذلك بان يكون الظن الحاصل في غير التخصيص اقوى من ظن التخصيص
حتى يحصل التعادل بضم الغلبة فلا يعلم وجوب الحمل على التخصيص لحصول التكافؤ
بين الفائدتين على هذا التقدير نعم لو علم من مذهب القائلين بالمفهوم تعين الحمل
على التخصيص في هذه الصورة ايضا لزم الاسناد الى اللفظ واستفادته من كلامهم
مشكل وان كان في ذلك اظهر حيث قالوا يجب الحمل على التخصيص ما لم يظهر خلافه
ويصدق على الصورة المذكورة ان خلاف التخصيص فيها غير ظاهر فان قيل ان الذاكا

الدلالة

الدلالة اللفظية من اي الدلالات هي قلنا هي دلالة تضمنية فان الموضوع له هو
الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء واللفظ يدل على المجموع بالمطابقة
وعلى كل من الامرين بالخصوص بالتضمن وقد قيل ان الدلالة التزامية وفيه
مع ما عرفت من دخول الانتفاء في اصل الوضع فلا يكون التزاما لان الالتزام
الدلالة على الخارج اللازم وهذا ليس بخارج ان الدلالة الالتزامية غير مجدية
في الارادة الا اذا كان اللازم لازما بحسب الوجود بحيث لا ينفك عنه في الخارج
والمعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني وقد يكون بين الملزوم ولازمه الذهني
معاندة في الخارج كما في مثال العمى والبصر فان البصر من لوازم العمى في الذهن مع
معاندته في الخارج والمراد في هذا المقام ان الانتفاء عند الانتفاء مراد ومقتضى
الدلالة الالتزامية هنا باللزوم الذهني والفهم غير الارادة على ان اللزوم
الذهني منتف هنا فان تصور الثبوت عند الثبوت لا يستلزم تصور الانتفاء
عند الانتفاء ومما قلناه تبين ان القول بالدلالة اللفظية هنا يستلزم
القول بكونها تضمنية ولكن لم اجد بذلك مصرحا من ائمة الفن وظاهر كلامهم
ينفي ذلك واما العقل فهو الذي اعتمده الاكثر من اصحابنا المتاخرين في المسألة
وبيانه على ما ذكره المدقق الشرواني في تعليقاته على المعالم ان اللفظ لما كان
وافيا بالمطلوب والحكم المقصود بالافادة ولم يكن غرض يتعلق بذكر الشرط في الظاهر
يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم في غير محل الشرط والا لصار الشرط لغوا عبثا لا
يحتاج الى ذكره وان لم يكن احتياج الى تركه ايضا لان ما لا حاجة في ذكره وتركه
فالواجب عند الحكيم العاقل تركه لان العبث فعل ما لا فائدة في فعله لا ترك ما لا
فائدة في تركه فحاصل الاستدلال ان المعلوم او المظنون انحصار فائدة الفعل
المذكور في انتفاء الحكم في غير محل الشرط فلولاه لزم العبث اما يقينا او ظنا والمعلوم

او المظنون خلو المتكلم من العبث فينتج العلم او الظن بان الحكم منتف في غير محل
الشرط عند المتكلم وهذا التقدير انما يتم اذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد
ومع هذا الفرض فالنزاع مرتفع اذ لا خلاف في ارادة التخصيص مع انتفاء غيره من
الفوائد في كلام الشارع والا لزم اللغو والعبث تعالى الله عن ذلك انما الخلاف
في انه اذا دار الامر في الشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل الحكم بالتخصيص
حتى يظهر خلافه ويترجح اولا بل الامر في ذلك متوقف على دليل منفصل والقائلون
بحجية المفهوم قالوا بالاول والنافون للحجية ذهبوا الى الثاني فالشرط المذكور
من القائل بحجية المفهوم غفلة ورجوع الى القول بعدم الحجية كما لا يخفى وقد
اشار صدر المحققين في شرحه على الوافية الى هذا المعنى والى بيانه الوجه العقلي
بطور اخر فقال كل متكلم عاقل يمكنه تادية مراده بلفظ مطلق اذا لم يكتف به
وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم انه اراد بالتقييد ان يفيدنا فائدة لا يصلح اللفظ
المطلق لافادتها هذا اذا كان المتكلم الشارع او من يقوم مقامه لاستحالة العبث
عليهم واما غيره من العقلاء فيظن به ذلك لعدم استحالته عليهم فلو فرضنا ان
بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية لا فائدة له سوى الفائدة التي كلامنا فيها مثلا
لدليل عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادتها انما النزاع في صورة
يكون هناك فوائد ولم يدل امر على تخصيص احدها بالارادة ثم نقول انا وان رأينا
في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم
اخص من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفاءه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها
مساو له وهذا يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوقي ومن عدمه
عدمه وهو المعنى المفهومي اعني ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم لكن
التتبع دلنا على ان استعمال هذا التركيب في الصورة الثانية اكثر منه في الصورة

الاولى

الاولى بحيث صارت الكثرة سببا لتبادر التساوي او لازمه وهو المعنى المفهومي
الى ذهننا بل علمنا التساوي او لازمه من القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي
فاذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية لا قرينة على تعيين ارادة فائدة من الفوائد
منها يحصل لنا الظن بتوسط استقرائنا خلوها عن الفائدة اصلا او ندرته
بانها من القسم الغالب هذا هو تحقيق المقام ولكني لا اعتمد على مثل هذا الظن
لعدم دليل قطعي على اعتباره واخراجه من الاصول الثابتة عندنا وهو منع اتباع
الظن واما الاجماع الذي ادعي على كفاية الظن في الدلالات اللفظية فانا لا نعلم (?)
في المعاني المطابقية والالتزامية التي يكون لزومها بينا سواء كان لعلاقة
عقلية او عرفية لا يتفق معها الانفكاك وان لم يكن مستحيلا كيف ولو لم نكتف
بالظن فيها لانسد طريق الحكم علينا اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة
للقطع بمراد المعصوم عليه السلام واما غيرها فدعوى الاجماع فيه لا تساهل لها (?) وعدم
العمل بالظن فيه غير مستلزم لمحذور اصلا انتهى وما ذكره من منع حجية هذا الظن
مدفوع بان الظن الممنوع منه هو الظن في نفس الاحكام الشرعية لانها توقيفية
يجب اخذها من الشارع واما الموضوعات فالظن فيها معتبر ولذا نرى الفقهاء
يرجعون فيها الى غير الشرع من اللغة والعرف والطب واهل الخبرة من ارباب الحرف (?)
والصنايع والى القرائن العقلية في تعيين المجازات وقد ادعى السيد المرتضى الاجماع
على قيام الظن مقام العلم في كل مقام يتعذر فيه العلم وهذا منه فان العلم بمراد
الامام عليه السلام لا يكاد يحصل في موضع الا نادرا ولذا اقيم الظن مقامه سواء كان
الظن راجعا الى الوضع او غيره كالاستقراء والتتبع فيما نحن فيه ومثل هذا الاستقراء
هو مستند اللغويين والنحاة في اثبات المطالب اللغوية والنحوية ومعلوم انه
لم يبلغ العلم في جميع ما قالوه فلو لم يكن معتبرا لزم سقوط معظم اللغة المحتاج اليها

وامّا الشرع فلدلالة الاخبار على ذلك منها ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن ابيه
عن ابن ابي عمير عن جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال له رجل جعلت فداك ان الله
تعالى قال ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا فقال انكم لا توفون لله
بعهده فانه تعالى يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله سبحانه
لوفى لكم وما رواه المشايخ الثلثة في الكافي والفقيه والتهذيب عن عبيد بن
زرارة سأل الصادق عليه السلام عن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال
ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه وفي التهذيب عنه عليه السلام
اذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فليس للرجل اذا دخل شهر رمضان ان يخرج الحديث وفي الكافي باسناده عن ابي ايوب
عن ابي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه
ومن تاخر فلا اثم عليه قال فلو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن
تاخر فلا اثم عليه وفي تفسير العياشي عن الحسن بن زياد قال سألته عن رجل طلق
امرأته فتزوجت بالمتعة اتحل لزوجها الاول قال لا تحل له حتى تنكح زوجا
فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس
فيها طلاق واستدل ايضا بما رواه الصدوق في معاني الاخبار وعلي بن ابرهيم
في تفسيره عن الصادق عليه السلام في قوله عز وجل في قصة ابرهيم بل فعله كبيرهم
هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال ما فعله كبيرهم وما كذب ابرهيم عليه السلم
قلت وكيف ذلك قال انما قال ابرهيم عليه السلم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون
فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا وما كذب ابرهيم عليه السلم
ولا دلالة فيه على وجوب اعتبار المفهوم بل على جواز ارادته ولا كلام فيه وما رووا
في الفقيه في باب الشقاق في الصحيح عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم انه سأله هو وبعض

المخالفين

للمخالفين في الحكمين يبعثين فقال المخالف ان الحكمين لقبولهما الحكم كانا يريدان الاصلاح
فقال هشام بل كانا غير مريدين الاصلاح قال من اين قلت هذا قال هشام من قول
الله تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما فلما اختلفا ولم يكن اتفاق على امر واحد
ولم يوفق الله بينهما علمنا انهما لم يريدا الاصلاح ولا دلالة في هذا ايضا لان احتجاج
الهشام بنفي اللازم المستلزم لنفي الملزوم وذلك من لوازم المنطوق وليس من
المفهوم في شيء وبتقرير النبي صلى الله عليه وآله لتعجب من سأله عن التقصير في السفر مع
الامن واجابته اياه بانه صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته ورد بمنع
كون التعجب لدلالة مفهوم الشرط على الاتمام عند الامن بل لارتفاع سبب القصر
وهو الخوف فيجب الاتمام لكونه الغرض الاصلي وبانه صلى الله عليه وآله لما
نزلت استغفر لهم او لا تستغفر ان تستغفر لهم سبعين مرة لن يغفر الله لهم
قال لازيدن على السبعين وهو دليل انه فهم من ذلك ان حكم الزيادة غير الاصل
وليس الا لدلالة المفهوم ورد بمنع صحة الخبر لاستحالة استغفاره للكفار وفاقا
ولانه عليه السلم اعرف الناس بمعاني الكلام وذكر السبعين مبالغة في اليأس وقطع
الطمع لا لقصد العدد فكيف يقول مع ذلك لازيدن على السبعين ولو صح لحمل على اظهار
كمال الرأفة بالامة واستمالة قلوب الاحياء بذلك والحق عدم خلو هذا وما قبله
عن التأييد وبان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدم
المشروط لكان كل شيء شرطا لغيره وهو باطل وبان كلمة ان مثلا اداة شرط باتفاق
النحاة ومعنى كونها كذلك انها تدل على ان ما يقترن بها شرط لما بعده والشرط ما ينتفي بانتفائه
المشروط لاتفاق الفقهاء على ذلك والاصل عدم النقل في كل من وهذان
الوجهان ضعيفان جدا ومنشأ الوهم اختلاف الاصطلاح في معنى الشرط كما عرفت والتمسك
باصالة عدم النقل لا ينفع مع القطع بالخلاف وبان التعليق على الشرط لا يخ اما ان يكون

لانتفاء المشروط عند انتفائه وهو المط او لوجود المشروط عند وجوده فيكون سببا
ومنه يحصل المطلوب ايضا فان الاصل عدم تعدد الاسباب فيكون السبب متحدا
واذا اتحد انتفى المسبب بانتفائه بل كان احرى بالانتفاء مما فقد الشرط الذي ليس بسبب
وفيه نظر لانه ان اراد بالسبب ما له دخل في التاثير والعلية منعنا كون الشرط
المعلق عليه الحكم سببا بهذا المعنى والسند ظاهر فان السببية بهذا المعنى غير
في التعليق وفاقا اذ قد تعلق على المسبب والمشارك في السبب والمقارن في الوجود
وان اريد به المعنى الاعم فلا يصح الاستناد الى الاصل هنا اذ الحالفة ان كانت
من جهة المسبب انتفى بمخالفة الاصل لا بواسطة المفهوم والا فالاصل فيما فوق
الاصل مقارنته لكل شيء موافق للاصل او مخالف له على ان نفي سببية الغير
للمشروط لا ينافي وجوده معه في الجملة والظاهر من القائلين بالمفهوم القول
بالعموم لا فرق في مفهوم الشرط بين الشرط الصريح كان ولو الموضوعتين
لافادة معنى الشرط لغة والشرط الضمني وهو الاسم المتضمن لمعنى الشرط كاذا
وكلم المجازات نحو من وما وغيرهما لان حجية مفهوم الشرط لما انهم التعليق او
للزوم اللغو والعبث او لنقض الواضع والكل مشترك في الكل ولذا ترى الفقهاء
والمفسرين وائمة اللغة والادب يتمسكون بالمفهوم في الالفاظ الضمنية كما
يستدلون به في الادوات الصريحة في الشرط الناصة عليه بحسب الوضع وربما
ظهر من بعض كتب الاصول ان الخلاف في التعليق بان خاصة قال في النهاية
في ان الامر المعلق بشرط عدم عند عدمه اختلف الناس في الامر المعلق
على الشيء بحرف هل يعدم الشرط ام لا وفي نهج الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم
الشرط وفي شرحه اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء مقترن بكلمة
ان عدم عند عدم ذلك الشيء المقترن ام لا وفي المحصول الامر المعلق على شيء بكلمة

ان

ان عدم عند عدم ذلك الشيء والخلاف فيه مع القاضي ابي بكر واكثر المعتزلة والظ
ان مستصفى الغزالي ومعتمد البصري لما قيل ان المحصول ماخوذ من المستصفى
والمستصفى ماخوذ من المعتمد وفي زبدة الاصول الحاوي لمسائل المحصول الامر
والخبر المعلق على شيء بان عدم عند عدمه والظا ان ما ذكروه ليس تخصيصا لمحل
النزاع بالمشروط المقرون بان بل هو تعبير عن محل النزاع بما يعبر به عنه في الغالب
ان الشرطية هي اصل كلمات الشرط واكثرها ورودا في الكلام واذا وكلم المجازات
انما تفيد معنى الشرط لتضمنها معناها واما لو فهي شرط صريح موضوع لافادة التعليق
ولا فرق بينها وبين ان من هذه الجهة وان افترقا من وجه اخر وعدم ذكرهم لها لتو
على ان ان فيما قالوه مثال وليس المراد قصر الخلاف عليها ولو مع
ان لا يمكن ان يكون الخلاف في الشرط الصريح قرينة على ارادة التمثيل وكلامهم في مقام
الاستدلال على المسألة على ان محل النزاع اعم من التعليق بان لانهم استدلوا
بان كلمة ان حرف شرط والشرط يلزم من عدمه العدم وبانه ان لم يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده الوجود لزم جواز تعليق كل شيء على كل شيء ويفهم من هذا وغيره
ان محل النزاع عام غير مختص بان وكلام الحاجبي والعضدي واصحاب التعاليق مما
يشمل الجميع قال نجم الائمة وانما وجب لجام كلمات الشرط لانها كلها تجزم لتضمنها
معنى ان التي هي للابهام فلا يستعمل في الامر المتيقن المقطوع به لا يقال مثلا
ان غربت الشمس او طلعت فتحمل العموم في اسماء الشرط كاحتمال الوجود والعدم
في الشرط الواقع بعد ان لانه نوع عموم ايضا والشرط بعد هذه الاسماء ايضا كالشرط
بعد ان في احتمال الوجود وايضا فانهم سلكوا طريق الاختصار بتضمين هذه
الكلمات العامة معنى ان اذ كان يطول عليهم الكلام لو قالوا في من ضربت ضربت
ان ضربت زيدا ضربت وان ضربت بكرا ضربت الى ما لا يتناهى وكذا ما ومتى وساير

اخوانهما الاترى الى قوله فانهم سلكوا طريق الاختصار فانه يدل على ان مرجع المعنى
في هذه الكلمات الى معنى ان غير انهم عدلوا عنها ايثارا للاختصار مع حصول المراد
وقال في مبحث اذا وكلمة الشرط ما يطلب جملتين يلزم من وجود مضمون اوليهما
فرضا حصول مضمون الثانية فالمضمون الاول مفروض ملزوم والثاني لازم
ولما كان اذا موضوعا للامر المقطوع بوجوده في اعتقاد المتكلم في المستقبل لم يكن
لمفروض وجوده لتنافي الفرض والقطع في الظاهر فلم يكن فيه معنى ان الشرطية
لان الشرط كما بينا هو المفروض وجوده ولكنه لما كان يكشف لنا الحال كثيرا
في الامور التي نتوقعها قاطعين بوقوعها على خلاف ما نتوقعه جوزوا تضمين
اذا معنى ان كما في متى وساير الاسماء الجوازم فقول القائل اذا جئتني فانت مكرم
شاكا في مجي المخاطب غير مرجح وجوده على عدمه بمعنى متى جئتني سواء لكن انما
ان قبل متى وساير الجوازم على ما هو مذهب سيبويه في اسماء الشرط صار بعد
العروض عريقا ثابتا اذ لم يوضع في الاصل لزمان يقطع المتكلم بوقوع الفعل فيه
كما وضعت اذا ان يرسخ الغرض الذي هو الشرط في الحدث الواقع فيها واما
اذا فلما كان حدثه الواقع فيه مقطوعا به في اصل الوضع لم يرسخ فيه معنى ان
الدال على الفرض بل صار عارضا على شرف الزوال فلهذا لا تجزم الا في الشعر الا
مع ارادة معنى الشرط وكونه بمعنى متى ومن جهة عروض معنى الشرط فيها لم يلزم عند
الاخفش وقوع الفعلية بعدها ولما كثر دخول معنى الشرط في اذا وخرج عن اصله
من الوقت المعين جاز استعماله وان لم يكن فيها معنى ان الشرطية وذلك في الامور
القطعية استعمال اذا المتضمنة لمعنى ان وذلك بمجي جملتين بعدها على طرز الشرط
والجزاء وان لم يكونا كذلك شرطا وجزاء كقوله اذا جاء نصر الله والفتح الى قوله فسبح
كما انه لما كثر وقوع الموصول متضمنا معنى الشرط فجاز دخول الفاء في خبره جاز دخول

الفاء

الفاء في الخبر وان لم يكن في الاول معنى الشرط كما في قوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين
والمؤمنات الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله وما افاء الله على رسوله الى قوله
فما اوجفتم لان الفتن والافاءة محققا الوجود في الماضي فلا يكون فيهما معنى الشرط
الذي هو الفرض ومنه ايضا قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والفاء في مثل
هذا الموضع في الحقيقة زائدة وانما رتب اذا والموصول في الايات المذكورة
والجملتان بعدهما ترتيب كلمة الشرط وجملتي الشرط والجزاء وان لم يكن فيهما
معنى الشرط ليدل هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون الجملة
الاولى لزوم الجزاء للشرط فلتحصيل هذا الغرض في اذا جاز مع كونه بعد حرف لا
يعمل ما بعده فيما قبله كالفاء في فسبح وان في قولك اذا جئتني فانت مكرم ولام
الابتداء في نحو قوله تعالى اذا ما مت لسوف اخرج حيا كما عمل ما بعد الفاء وان
في الذي قبلهما نحو اما يوم الجمعة فان زيدا قائم واما زيدا فاني ضارب للغرض الداعي
الى هذا الترتيب هذا كلامه رحمه الله ومقتضاه ان اذا انما تكون للشرط اذا اخرجت
عن وضعها الاصلي وكانت الجملة المقرونة بها مفروضة غير محققة الوقوع واما
اذا كانت محققة فليست للشرط وان شابهته في الصورة وفي الظاهر وحيث
كان المفهوم تابعا للشرط يلزم سقوطه في المحقق فكلما استعملت واريد منها
معنى ان الشرطية حصل لها مفهوم كما في ان وما لم يكن كذلك فلا مفهوم لها وهذا
التفصيل صحيح ان اريد باذا في الامر المحقق الدلالة بها على التحقق فان الفرض لها
والدلالة على التحقق في استعمال واحد متنافيان واما اذا لم يقصد بها افادة
التحقق فمعنى الشرط فيها ثابت فان التحقق لا ينافي الفرض كما تقول ان كان الامر
على ما اقول وهو كما اقول فكذا وان كان كما تقول وليس كما تقول فكذا فتحقق
الامر لا ينافي فرض تحققه وح فان كان مدخول اذا المراد به محقق الوقوع كانت غير شرطية

وصح فيها اعتبار المفهوم وان كان مفروضا محققا احتمل ارادة بيان التحقق
بها كما هو الاصل في وضعها فيكون المفهوم معها ساقطا وارادة الفرض في مدخولها
وان كان محققا في الواقع كما هو الغالب في استعمالها حيث اهملوا في الاكثر تستعمل
في الشرط فيصح معها ارادة المفهوم ولا يبعد ترجيح الثاني فانها على الشرط ادل
منها على التحقق والحق ان يقال ان اذا موضوعة لفرض المحقق لا لارادة التحقق
وعلى هذا فلا اشكال في وضعها ولا في شرطيتها وان اريد بها معناها ولو كانت موضوعة
للدلالة على تحقق الوقوع لزم ان يكون وضعها لذلك منافيا لفهم الشرطية
منها بحسب الوضع وجملة القول في المسئلة وحاصل البحث ان الشرط اما صريح او
ضمني والشرط الصريح هو ان ولو واما اما ان فالخلاف في مفهومها ظاهر جلي
وكذا لو فانها اداة موضوعة للشرط كان وان فارقتها من جهة الاستقبال
والمضي والامتناع وعدمه فاما معنى الاشتراط وهو الفرض والتقدير فهو حاصل
فيها قطعا وهي دالة عليه بالوضع وما يوهمه كلام بعض الاصوليين من قصر
الخلاف على الشرط بان فقد تقدم الكلام وان الظاهر ان تعرضهم التمثيل بما يعبر
به عن الشرط غالبا وما ذكره النحاة من ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول انما هو
على اعتبار المفهوم فيها وذلك ان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم
لا يستلزم انتفاء اللازم الا اذا كان مساويا ولا يتحقق المساواة الا اذا كان المفهوم
مرادا من اللفظ اذ المعنى ح ان الاول ملزوم للثاني وجودا وعدما فبمقتضى وضع
لو لامتناع الشرط يلزم امتناع الجزاء بهذا التقريب والمفهوم وان كان معتبرا في الشرط
بان لكن لا دلالة فيها على انتفاء الشرط فمن ثم لم تدل على الامتناع واما اما فالمفهوم
فيها كمفهوم ان ومعنى اما زيد فمنطلق ان يكون شيء فزيد منطلق والمعنى ان يقع
شيء في الدنيا يقع قيام زيد فلذا افادت الجزم بالوقوع فان حصول الجزاء جعل

لانما

لانما الموضوع شيء في الدنيا وما دامت الدنيا باقية فلا بد وان يقع فيها شيء فيصير
عدم وقوع الانطلاق على تقدير عدم وقوع شيء فيها فيكون المفهوم مرادا لكن
التعليق فيه تعليق على المحال على سبيل التعليق على المحال واما الشرط الضمني فهو
الاسم المتضمن لمعنى ان الشرطية وهو ضربان احدهما ما يتضمنه بحسب الوضع وهي
الظروف المبنية وثانيهما كل موصول او موصوف دخلت الفاء في خبره لان دخول
الفاء في الخبر يدل على تضمن الموصول معنى الشرط على ما صرح به ائمة العربية فيكون
المفهوم معتبرا فان قلت دخول الفاء انما يقتضي الايذان بالشرط حتى كان الموصول
او الموصوف متضمن له دخيل في معناه ولا يقتضي كونه متضمنا له حقيقة تضمن كلمات
الشرط نحو من وما فمعنى ان الشرطية ومن ثم لم يلتزم فيه الابهام المعتبر في كلمات الشرط
بل جاز ان يكون خاصا كما في قوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات فانه
مسوق للحكاية عن جماعة حصل منهم الفعل وكذا لم يجب ان يعامل معاملة الكلمات
المتضمنة لمعنى الشرط من التزام الفاء في الجواب وكون الصلة فعلا مصرحا بها مستقبل
المعنى ولذا جاز تجريد خبره عن الفاء مع قصد السببية نحو الذي يأتيني له درهم ووصله
بالظرف وما في معناه مما ليس فعلا صريحا وهو كثير وبالفعل الماضي كما في الاية فعلم
ان ما ذكره النحاة من تضمن الموصول والموصوف المذكورين معنى الشرط ليس محمولا
على ظاهره بل فيه مسامحة حيث عبروا عن ايذان الفاء بمعنى الشرط بتضمن الموصول
والموصوف ذلك المعنى والامر فيه هين قلت دخول الفاء على الخبر يقتضي القصد الى
معنى الشرط قطعا فانها من ادلته باجماع النحاة وباعتبار سبق معنى الشرط الى الفهم
عند دخولها وهذا القدر كاف في اعتبار المفهوم وكونه مفهوم شرط ولا يحتاج فيه الى
دعوى تضمن الموصول والموصوف معنى الشرط حقيقة حتى يتوجه عليه ما ذكرنا فان
فهم معنى الشرط من الكلام يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء ما هو شرط مطلقا سواء كان

استفادته بواسطة الوضع لدخلة الالفاظ الصريحة في الشرط او لما يتضمنه
كما في كلم المجازات الغير الصريحة في الشرط او باعتبار القرينة كدخول الفاء في الخبر
فان جميع هذه الصور يشترك في الدلالة على ما هو مقصود المتكلم من الاشتراط
غاية الامر ان الدلالة في الاولين مستندة الى الوضع وفي الاخير الى القرينة
ومن البين ان هذا لا يؤثر في اعتبار المفهوم وعدمه بل المقتضي للاعتبار هو فهم
الاشتراك المشترك بين الاقسام وح فان اريد بكون الفاء مؤذنة بمعنى الشرط
انها تدل على ارادة المتكلم وقصده وان الدلالة انما جاءت من جهتها لا من قبل
الموصول فذلك لا ينبغي الشك فيه لان فرض كون من موصولة يقتضي ان لا
يكون الشرط داخلا في معناها والا لكانت شرطية لكنه لا يقدح في المطلوب
لابتنائه على فهم الاشتراط لا على استفادته من الوضع كما اشرنا اليه وان
اريد به ان الفاء مشعرة بارادة الشرط وليست دالة عليه كما يؤذن به لفظ
الايذان فهو مع كونه خلاف ما يظهر من كلام القوم حيث جعلوا الفاء الداخل
على الخبر من امارات الشرط وادلته وحكموا بتضمن الموصول والموصوف معنى
الشرط عند دخولها في خبرهما وان ايذانها بالشرط من قبيل ايذان اللام الموطئة
للقسم بالقسم مما يكذبه الفهم السليم عند سماع اللفظ فان المتبادر من قول القائل
من جائك فاكرمه على ان تكون من موصولة هو معنى هذا الكلام على تقدير جعلها
شرطية حتى لا يكاد يظهر الفرق ولا يقدح في ذلك استعمالها في غير مبهمة كما في الآية
لان دخول الفاء انما يكون قرينة على ارادة الشرط مع امكانه وهو فيما اذا كان
خاصا ممتنع ولا ترك معاملتها معاملة كلمات الشرط من التزام الفاء وكون الصلة
فعلا صريحا مستقبل المعنى لان تلك الامور احكام لفظية لا حجر في ان تتبع وضع
اللفظ بخلاف اعتبار المفهوم فانه من توابع المعنى دون اللفظ ولو سلم فلا ريب

في ان

في ان دخول الفاء مما يتقوى به اعتبار القيد ويتاكد معه الدلالة في مفهوم الوصف
ولا اقل من ان يصير المفهوم به متوسطا في القوة والضعف بين مفهومي الشرط
والوصف كما يظهر بالتدبر في قول القائل الذي ياتيني له درهم وقوله الذي
ياتيني فله درهم فانك ترى ان دلالة الثاني على انتفاء الاستحقاق عند عدم
الاتيان اقوى من الاول ولو كانت اضعف مما يشتمل على ادوات الشرط كقوله
ان ياتيني احد فله درهم وح فالقول باعتبار المفهوم الوصف يقتضي اعتبار مفهوم
هنا لتحقق الوصف فيه مع زيادة والقول بعدم اعتباره لا يوجب النفي فيه لامكان
تاثير الزيادة في الحجية ومن هذا يظهر ان خروج المفهوم عن مفهوم الشرط على
تقديره لا يقتضي عدم اعتباره وان لم نقل باعتبار مفهوم الوصف مع ان الاصح
اعتباره ايضا كما نقرر في موضعه فلحوقه به لا يقدح في اصل الدلالة والاعتبار
وان لم يكن بمثابة غيره في الوضوح فتدبر   الاقوى حجية مفهوم الصفة
وفاقا لكثير الفقهاء والاصوليين لان المتبادر من تعليق الامر على الوصف انتفاؤه
بانتفائه ولان الغالب في المحاورات خصوصا في كلام البلغاء ارادة المفهوم من
الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود فيحمل عليه المشتبه اذ المظنون لحوقه بالاعم
الاغلب   اختلف القائلون بحجية المفهوم في عمومه فالمشهور انه يفيد العموم
بل الظ من كلام شارح المختصر انه لا خلاف فيه فانه لم ينقل في ذلك خلافا الا
من الغزالي ثم ارجع كلامه الى المناقشة اللفظية وجعل النزاع معه راجعا الى [illegible]
العام ويظهر من العلامة في المخ في مسئلة نجاسة الاسئار القول بانه لا يفيد
العموم حيث قال بعد رد احتجاج الشيخ على المنع من سؤر غير الماكول برواية
عمار عن ابي عبد الله عليه السلم قال سئل عن ماء يشرب منه الحمام فقال كل ما يؤكل
لحمه يتوضا من سؤره ويشرب بضعف السند وابتنائه على المفهوم الضعيف قال

وههنا وجه اخر ذكره انه ملخص ما افاده في كتاب استقصاء الاعتبار في تحقيق معاني
الاخبار ما لفظه واذا سلمنا كون المفهوم المذكور حجة يكفي في دلالته مخالفة
المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق الوضوء بسؤر ما يؤكل لحمه
والشرب منه وهو لا يدل على ان ما لا يؤكل لحمه لا يتوضا من سؤره ولا يشرب بل
جاز انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والاخر لا يجوز فان
الانقسام حكم مخالف ونحن نقول بموجبه فان ما يؤكل لحمه منه الكلب والخنزير
ولا يجوز الوضوء بسؤره ولا شربه لا يقال اذا ساوى احد قسمي المسكوت المنطوق
في الحكم لا انتفت دلالة المفهوم ونحن انما استدللنا بالحديث على تقديرها
لانا نقول لا نم انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين المنطوق والكل المسكوت
عنه انتهى كلامه ره وقال الفاضل المحقق الشيخ حسن طاب ثراه في المعالم بعد نقل
هذا الكلام وعندي في هذا نظر لان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت
للمنطوق منفيا عن غير محل النطق والمعني بالمنطوق في مفهومي الشرط والوصف
ما تحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا مما جعل متعلقا له وبغير محل النطق
ما ينتفي عنه القيد من ذلك المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا قوله كل ما
اي كل حيوان والقيد المعتبر وصفا هو كونه ماكول اللحم فالمنطوق هو ماكول
اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب وغير محل
النطق ما انتفى عنه الوصف وهو عبارة عن غير ماكول اللحم من كل حيوان وانتفا
الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز وذلك واضح
وان قد يعرض اشتباه فليوضح بالنظر الى مثاله المشهور الذي اشار اليه
الشيخ اعني قوله عليه السلم كان في سائمة الغنم الزكوة فانه على تقدير اعتبار
المفهوم فيه يدل على نفي الوجوب في مطلق الغنم المعلوفة بلا اشكال ووجهه

بتقريب

بتقريب ما ذكرناه ان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف السوم
فالمنطوق هو السائم من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة فاذا فرضنا
دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان مقتضاه هنا نفي الوجوب عما انتفى عنه
الوصف من جميع الغنم وذلك بثبوت نقيضه الذي هو العلف فيدل على النفي عن
كل معلوفة من الغنم هذا كلامه ره وفيه نظر فان النافي لعموم المفهوم انما يدعي
ان اللازم للقول بحجيته هو اقتضائه نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق اذا
على وجه رفع الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي وهو صريح كلام العلامة حيث
قال وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضا من سؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه
الى قسمين فما ذكره من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق
منفيا عن غير محل النطق ان اراد به السلب الكلي فهو ممنوع كيف وهو عين النزاع
والا فمسلم لكن لا يجدي نفعا مع ان المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة كما صرح
به شارح المختصر وغيره وانما سميت بذلك نظرا الى موضوع الحكم فان كان مذكورا
كان دلالة اللفظ على حكمه منطوقا سواء ذكر الحكم ونطق به اولا والا كان مفهوما
كل وعلى هذا فالمنطوق في المثال المفروض هو دلالة اللفظ على جواز الوضوء
والشرب من سؤر الماكول اللحم لا موضوع الحكم اعني ماكول اللحم من الحيوان و
كذا المفهوم هو دلالته على المنع من سؤر غير الماكول دون غير الماكول من الحيوان
وان جعلنا المنطوق والمفهوم وصفين للحكم كما يظهر من كلام ابن الحاجب كان
المنطوق والمفهوم ههنا نفس الحكمين لا موضوعهما والصواب ان يقال ان
ما ذكر من الاحتجاج على حجية المفهوم على تقدير تسليم دلالته يدل على عمومه
فان المتبادر من قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك هو عدم تحقق الاعطا
عند عدم تحقق الاكرام مطلقا اذ هو بمنزلة قولنا الشرط في اعطائه اكرامك ايضا د

فلو وجب الاعطاء من دون تحقق الاكرام الذى هو شرطه لم يكن للشرط مدخلية في الحكم فيلزم اللغو والعبث المنفيان اذ كما ان الغاء الاشتراط يحصل على تقدير موافقة المسكوت عنه لجميع افراده للمنطوق فكذلك على فرض الموافقة في الجملة بالنسبة الى البعض الموافق النهى في العبادات يقتضى الفساد بمعنى عدم اجزاء المنهى عنه منها وعدم حصول الامتثال به وهذا مما لا ريب فيه بل ربما ظهر من بعضهم انه مجمع عليه واما غير العبادات كالمعاملات والايقاعات ففى اقتضاء النهى فيها الفساد بمعنى عدم استتباع الاثر اختلاف شديد واقوال شتى والذى اختاره العلامة واكثر المتاخرين من اصحابنا ومن العامة عدم الدلالة مطلقا نظرا الى ان مدلول النهى هو التحريم وانه لا منافاة بينه وبين استتباع الاثر ولذا جاز التصريح من الشارع بالتحريم والصحة المحرم بمعنى ترتب اثره عليه على تقدير حصوله من دون تناقض وهذا واضح بالقياس الى مدلول الصيغة ولفظ التحريم بحسب اللغة ومقتضاه انتفاء الدلالة على الفساد لغة فقط لا مطلقا كما هو المط والذى يقوى في نفسى ان النهى يدل على الفساد شرعا كما اختاره السيد والشيخ وكثير من الاصوليين بشرط ان يكون تعلقه بالمنهى عنه بعينه كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او وصفه اللازم كبيع الملامسة والمنابذة ونكاح الشغار واذا كان لامر خارج عنه مفارق اياه كالبيع وقت النداء وذبح الغاصب فانه لا يقتضى الفساد وقد صرح الشهيد طاب ثراه في قواعده بهذا التفصيل واختاره المحقق الشيخ على في شرح القواعد وكلام الفقهاء في كتب الفروع يعطى ذلك فانهم كثيرا ما يعللون الفساد في المعاملات بتوجه النهى الى اركان المعاملة ويفرقون بين ذلك وبين تعلقه بامر خارج كما في البيع وقت النداء ومرجعه الى التفصيل الذى قلناه وقد حكى القول به ايضا عن الشافعى من العامة واكثر اصحابه واختاره الفخر الرازى في المعالم والامدى في الاحكام

والبيضاوى

والبيضاوى في المنهاج وادعى الامدى الاجماع على عدم الفساد اذا كان النهى لامر خارج ومقتضى ذلك ان اطلاق القول بالفساد شرعا في كلام بعض الاصوليين محمول على ما عدا تلك الصورة فيرجع الى ما ذكر من التفصيل ايضا والدليل عليه وجهان الاول ان العلماء في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون بالنهى في ابواب البيوع والانكحة والايقاعات وغيرها على فساد المنهى عنه من غير توقف كما يعلم بالتتبع وليس باعتبار كون الفساد مدلولا لصيغة النهى لغة لما عرفت من انها بحسب اللغة انما تفيد مجرد التحريم ولا علاقة بينه وبين الفساد بمعنى عدم استتباع الاثر فتعين ان يكون لنقلها في عرف الشرع الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه ولا نعنى بالدلالة الشرعية الا هذا وانما خصصنا الحكم بالمنهى عنه لعينه او وصفه اللازم لان التمسك بالنهى على الوجه المذكور انما وقع فيهما دون المنهى عنه لوصف المفارق فان الاكثر ذهبوا الى صحة المعاملة فيه ولم يحكموا بفسادها لاجل النهى كما في البيع وقت النداء وما شاكله من المعاملات المحرمة بالاسباب الخارجية ولا يلزم من دلالة النهى على الفساد في القسم الاول دلالته عليه في هذا القسم ايضا اذ المراد دلالة النهى المتعلق بما هو من قبيل الاول دون مطلق النهى او دلالة النهى على ما يقتضى الفساد على تقدير تعلقه به كما في النهى عن العبادات فانه يقتضى الفساد لغة بمعنى انه يدل بحسب اللغة على ما يقتضى الفساد لو كان متعلقه عبادة وليس معنى دلالته عليه انه نفس مدلوله اللغوى وخفى فيه والا لزم ان يكون دالا عليه لغة في المعاملات ايضا ولم يعقل التفصيل والفرق بين اقسام المنهى عنه ضرورة ان تعلق النهى بالمنهى عنه لا يقتضى تغير معنى النهى وكذا القول في دلالة النهى على الفساد شرعا فانه ليس المراد منه انه مدلول صيغة النهى بحسب الشرع او داخل فيه حتى يلزم اطراد الدلالة في جميع الاقسام

كيف ولو كان كذلك لزم امتناع النهي عما لا يصح له اصلا كالزنا وشرب الخمر وغيرهما
فان الحكم بالفساد انما يصح فيما الرجحية صحة بالنظر الى اصل الطبيعة كالمعاملات
والايقاعات واما ما لا يصح له ذلك فلا يعقل فيه الحكم بالفساد بوجه وبالجملة
فليس المراد من الدلالة في قولهم النهي يدل على الفساد ان معنى الفساد يتبادر من
نفس الصيغة ويفهم منها عند الاطلاق كالتحريم على ما توهمه ظاهر العبارة بل
المراد ان الفساد من اللوازم العقلية لمدلول النهي بشرط تعلقه بامر مخصوص كالعبادة
مثلا او انه مدلول النهي المتعلق بالامر الخاص باعتبار وضعه له بخصوصه والدلالة
في العبادات بالمعنى الاول فان الفساد فيها من لوازم معنى النهي لغة اعني التحريم وليس
مدلولا للنهي الخاص المتعلق بالعبادة للقطع بانتفاء الوضع بهذا الوجه لغة وفي
غيرها يحتمل المعنيين فان استدلال الفقهاء بالنهي فيه يمكن ان يكون لغلبة
استعمال النهي المتعلق بالامر المخصوص في الفساد شرعا حتى افاد من غير قرينة
او لوضعه في الشرع لما يستلزم الفساد عقلا بشرط التعلق كما في العبادات وهذا
بعيد والاظهر الاول وربما يقال ان المراد بالدلالة شرعا انه ثبت بالادلة الشرعية
ان المنهي عنه فاسد ومعنى دلالة النهي على الفساد حينئذ انكشافه بوروده وان
لم يكن مقتضيا له ولا ريب في بعده لان المقتضي للفساد على هذا التقدير هو الدليل
الدال عليه دون النهي مع ان الفقهاء في جميع المسائل انما يستدلون به من دون
اشارة الى امر اخر وترك ما هو مناط الاستدلال والتمسك بما لا يدل كما ترى
واعترض على الدليل بوجوه الاول انه لا حجة في قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع
ومعلوم انتفائه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وجوابه ان
قول العلماء ههنا حجة وان لم يبلغ حد الاجماع فان المسئلة من موضوعات
الاحكام وهي مما يكتفى بمطلق الظن اجماعا ولا ريب في حصول الظن القوي من قول

الفقهاء

الفقهاء ان لم نقل بالعلم ولا اقل من ان يكون كالظنون الضعيفة الحاصلة من اقوال
اهل اللغة فكما جاز التعويل عليها في اثبات الوضع اللغوي فكذا يجوز التعويل
على اقوال العلماء في الوضع الشرعي نعم لو كان المقصود من الدلالة الشرعية بيان
قاعدة شرعية هي ان كل منهي عنه كانت المسئلة من مسائل الاحكام وتوقف
الاحتجاج فيها بقول العلماء على بلوغ حد الاجماع لكن قد عرفت ان ذلك غير محل
النزاع اذ الكلام في دلالة النهي على الفساد لا في استفادته من دليل اخر على ان
الذي يظهر من التتبع ان الاحتجاج بالنهي على الفساد كان شائعا معروفا عند
القدماء بل في عصر الصحابة ورواة الاخبار وقد تصدى لنقله الفقهاء من
العامة والخاصة في كتب الخلاف والاستدلال ويشهد له انا نراهم يحكمون
بالفساد في كثير من المعاملات المحرمة من الانكحة والبيوع ونحوهما مما يثبت
في الشرع صحته مع انتفاء ما يصلح للاسناد من اية او رواية او غيرهما من الادلة
سوى النهي المتعلق بتلك المعاملة فان الظاهر انه هو المستند في حكمهم بالفساد
دون شيء اخر اذ احتمال خفاء الادلة مع المبالغة في الفحص او عدم وصولها
الينا مع كثرة تلك المسائل وعموم الحاجة الى اكثرها بعيد جدا بل ممتنع عادة
والقول بان مستندهم في ذلك الاجماع او الضرورة ظاهر الفساد اذ الكلام في
دليل المجمعين ولا ريب انه غير الاجماع والضرورة لتاخرهما عنه بحسب الرتبة والوجود
فتعين ان يكون دليلهم في تلك المسائل هو النهي وبالجملة فادعاء الاجماع
في المسئلة غير بعيد من الصواب وكفى بذلك قول الاصوليين ان علماء الامصار
في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد مع ان الاستدلال بهذا
الوجه منقول عن جماعة من القدماء المعاصرين للائمة عليهم السلام او المقاربين
لعصرهم ودعوى الاجماع من هؤلاء يقتضي اشتهار الاستدلال بالنهي على الفساد

عند السلف غاية الاشتهار وهو لا ينفك بحسب العادة عن بلوغ حد الاجماع كما
هو المط ولا ينافي ذلك ما ذكر من ان النزاع في دلالته على الفساد ظاهر جلي فان
كثيرا من المسائل الاجماعية صارت باعتبار عروض الشبهة محلا للتشاجر والنزاع
كحجية خبر الواحد ووجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهي للتحريم وغيرها
من المسائل فانا نعلم قطعا ان العلماء في جميع الاعصار كانوا يستدلون باخبار
الاحاد في مسائل الفروع ويحتجون بها على خصومهم علما ضروريا حاصلا من التتبع
من اشتهار الخلاف في حجية خبر الواحد حتى ان السيد المرتضى رضي الله عنه ادعى
ان بطلانه من ضروريات المذهب كبطلان القياس وكذا نعلم ان مدار العلماء في كثير
من المسائل على التمسك بمثل كل وجميع والجمع المحلى والنكرة في سياق النفي على
ارادة العموم مع فقد القرائن مع ان جماعة من الاصوليين ادعوا ان تلك الالفاظ
حقائق في الخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص وكذا الامر في الامر والنهي وغيرهما
والسبب في وقوع الخلاف في تلك المسائل مع كونها اجماعية لان الاجماع فيها نظري
يتوقف الاطلاع عليه على مزيد بحث وتتبع لطريقة السلف وتصفح لاثارهم
فلا يحصل مع فقد الادلة او اهمال النظر فيقع الخلاف كما في ساير المسائل النظرية
مع انه لو كان ضروريا لم يمتنع معه النزاع ايضا فان سبق الشبهة الى الذهن يمنع
عن حصول العلم بالضروريات ومن ثم وقع الخلاف في كثير منها كما هو مسطور
في محله الثاني ان كلام العلماء في النهي عن المعاملات مضطرب فانهم كما يستدلون
بالنهي على الفساد في المعاملات فكثيرا ما يصرحون بعدم اقتضاء النهي في المعاملة
الفساد وليس التمسك باحد الكلامين اولى من التمسك بالاخر وجوابه ان
المصرح بعدم الاقتضاء ان كان ممن يتجه ذلك واختاره فتصريحه ببعض جزئيات
الفروع كخلافه في الاصول لا يقدح في الاجماع ولا يقتضي التناقض والاضطراب

وليس

وليس تصريحه بعدم اقتضاء النهي الفساد في جزئيات المسائل كتصريح النافي
لحجية اخبار الاحاد مثلا لعدم الاعتبار والحجية في المسائل المبتنية عليها
وانه لا يوجب التردد فيما ذكروه من الاجماع على حجية اخبار الاحاد فكذا
التصريح هيهنا على ذلك قد عرفت ان المسئلة من قبيل الموضوعات وان الاستدلال
بقول العلماء فيها لا يتوقف على بلوغ حد الاجماع فحكم البعض بالاقتضاء والدلالة
كاف في المطلوب وان صرح بعضهم بالعدم لتقدم قول المثبت في المسائل الوضعية
مع التكافؤ فان غاية ما يدعيه النافي غالبا عدم الاطلاع بعد التتبع ولا ريب في انه
لا يقتضي العدم فلا يعارض دعوى الوجدان لعدم انفكاكه عن الوجود على تقدير
الصحة وان كان المصرح بعدم الاقتضاء ممن يذهب الى ان النهي في المعاملات يقتضي
الفساد فتصريحه بالعدم في بعض المسائل دليل واضح على انه لا يقول بالفساد
مط وان مذهبه في ذلك هو التفصيل اذ توهم التناقض والاضطراب في كلام
الجم الغفير من العلماء الاعلام مع تشعب المسائل وانتشارها ووضوح الاصل
واشتهاره ما يأبى عنه الطبع السليم وليس حمل كلماتهم على التناقض والاضطراب
اولى من الحمل على اختيار التفصيل فيجب الحمل عليه محافظة على الصحة مهما امكن وهذا
من جملة الشواهد على ان مذهب الفقهاء فساد المنهي عنه لعينه او وصفه اللازم
خاصة كما اشرنا اليه فانا بعد التتبع التام انما وجدناهم يحكمون بالصحة او عدم
اقتضاء الفساد في المنهي عنه لوصف المفارق دون غيره وان ناقش فيه جماعة
من المتاخرين بعد تسليم مطلب الفقهاء في المسائل المستدل عليها بالنهي غالبا
للاجماع بمنع دلالة النهي على الفساد في المعاملات ولو في المنهي عنه لعينه غفلة
عن حقيقة الحال فانهم انما ذهبوا الى الفساد في تلك المسائل لاجل النهي فالاعتماد
على الاجماع فيها اعتماد على دلالة النهي حقيقة فتدبر وايضا فقد عرفت ان كلام

الفقهاء في كتب الاستدلال يعطي ان مذهبهم في المسئلة هو التفصيل الذي
قلنا حيث عللوا الفساد في كثير من المعاملات بتوجه النهي الى اركان المعاملة
وفرقوا بينه وبين تعلقه بامر خارج عنها فان ذلك كالصريح فيما ذكرمن
التفصيل على ان ترك البيان في كلامهم يقتضي ارادة المعهود في كتب الاصول
ولم ينقل احد من الاصوليين تفصيلا في المسئلة غير ما ذكر فتعين الحمل عليه
اذ لو اريد غيره لوجب البيان وهو منتف في تنزيل كلامهم على اصل غير معروف
في الاصول ولا مبين في كتب الفروع بعيد جدا بل مقطوع بفساده ان
استدلال الفقهاء بالنهي انما هو فيما يكون المقتضي لصحته مقصورا على مورد الحل
كما في احل الله البيع فان حلية البيع الذي هو عبارة عن المعاملة الناقلة
للملك على الوجه المعهود عادة انما يقتضي صحته فيما لم يرد فيه دليل التحريم اذ
مع وروده ينتفي الحل باعتبار التضاد بينه وبين التحريم ووجوب بناء العام
على الخاص وينتفي معه الدلالة على الصحة قطعا واللازم منه فساد البيوع
المحرمة للاصل السالم عن معارضة دليل الصحة فان الصحة حكم شرعي يتوقف
ثبوته على ورود النص من الشارع فبانتفائه يلزم البقاء على الحكم السابق على
البيع وانتفاء التاثير عنه بمقتضى الاستصحاب ولا نعني بالفساد الا ذلك وكذا
الكلام في غير البيع من العقود والايقاعات التي لا يعم ادلة صحتها موارد التحريم
فان النهي فيها دليل للفساد لكشفه عن فقد دليل الصحة المقتضي للفساد لا
لان الفساد مدلول لصيغة النهي لغة او شرعا ولذا تريهم يحكمون بالصحة اذا كان
دليلها عاما شاملا لصورة التحريم ايضا كما في ذبح الغاصب لعموم ما يدل على اباحة
المذكى اعني قوله تعالى الا ما ذكيتم وقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وطي
الحائض فان دليل لزوم المهر كملا وهو قوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
فنصف ما فرضتم وكذا دليل لحوق الولد وهو قوله عليه السلم الولد للفراش لا يختص

بالوطي

بالوطي المحلل وبهذا يندفع التناقض المتوهم في كلام الفقهاء حيث قال تارة يحكمون
بصحة المنهي عنه واخرى بفساده فانهم انما يحكمون بالصحة مع عموم دليلها وتناوله
المحرم وبالفساد مع اختصاصه بالمحلل فلا تناقض والجواب عنه من وجوه
ان ظاهر احتجاج الفقهاء بالنهي في فساد المعاملات استنادهم فيه الى النهي نفسه
كما في استدلالهم به على فساد العبادات واحتجاجهم بالامر والنهي على الوجوب والتحريم
بل التمسك بالالفاظ مطلقا فان الظاهر من الاحتجاج بها تعويل المستدل على دلالتها
بنفسها لا باعتبار كشفها عما يقتضي ثبوت المدعى ثم ان تكرر الاحتجاج بالنهي في
كلامهم واشتهاره فيما بينهم مع عدم تعرضهم لما يصرف عن ارادة الظاهر مما يقتضي
بارادته اذ لو كان المراد غيره لوجب البيان لتوفر الدواعي وشدة الحاجة الى الاصل
المذكور باعتبار كثرة فروعه وانعطاف كثير من المسائل اليه ولم نجد في ذلك في كتب
الفقه والاستدلال عينا ولا اثرا واهمال المعنى المراد من مثل هذا الاصل المتكرر
في كلامهم مع صرفه عن ظاهره بعيد جدا وايضا فان البناء على فقد دليل الصحة
انما يستقيم مع حصر ادلتها وبيان اختصاصها بمورد الحل وان عدم وجدان
دليل الصحة يقتضي الفساد ضرورة ان التمسك بذلك لا يتم مع تطرق المنع الى
شيء مما ذكر فلو كان مرادهم من الاحتجاج بالنهي تمسكهم به نظرا الى الاعتبار
المذكور ان الواجب ان ينبهوا على مقدمات الدليل وان يتعرضوا لذكر شيء
من ذلك مع كثرة المسائل المستدل عليها بالنهي فضلا عن بيانه واثباته ومن
المعلوم انها ليست امورا ضرورية حتى يحال امرها على الظهور كيف والمايز
بين النهي الجامع لدليل الصحة والنهي الفارق له في غاية الخفاء كما يظهر لك وجهه
والحاصل ان النهي في المعاملة اذا انقسم الى قسمين قسم يجامع دليل الصحة وقسم
اخر يفارقه فلا يصح التمسك بالنهي الوارد في معاملة على فسادها حتى يتبين انه

من القسم الثاني وبياننا انما يحصل بما ذكرناه من حصر ادلة الصحة وبيان انهما
لا تعم المعاملة المحرمة وان فقد دليل صحتها يقتضي فسادها وحيث ان ذلك
كله مفقود في كلام الفقهاء مع ظهور الحاجة اليه على تقدير ارادة المعنى الذي
ذكر فلا يصح حمل احتجاجهم بالنهي عليه ودفع التناقض المتوهم في كلامهم لا ينحصر
وجهه في البناء على ذلك لامكان التفصي عنه بما قلناه من الفرق بين اقسام
المنهي عنه كما عرفته مفصلا فان قلت استدلال الفقهاء بالنهي على الفساد انما
يقتضي كون المنهي عنه فاسدا واما فساده لاجل دلالة النهي فلم يعلم من ذلك
وتوضيحه ان قولهم البيع فاسد مثلا لنهي النبي صلى الله عليه وآله اشارة الى صغرى
الدليل وهي ان البيع منهي عنه والكبرى المطوية المدلول عليها بالصغرى
والنتيجة هي ان المنهي عنه فاسد ولا دلالة فيها على تعيين وجه الفساد في المنهي عنه
فكما يحتمل ان يكون الوجه دلالة النهي فكذا يحتمل ان يكون شيئا اخر كفقد دليل
الصحة مثلا فلا يصح التمسك باحتجاج الفقهاء بالنهي على الفساد في دعوى دلالته
عليه لانه اعم منها قلت الصغرى المشار اليها بقولهم فاسد لنهي النبي صلى الله عليه
وآله هي ان فساد البيع مدلول النهي كما في قولهم حرام للنهي فان معناه ان الحرمة
مدلوله والكبرى المطوية في هذا الاستدلال ونظائره شيء واحد وهو ان مدلول
خطاب الشرع مما يجب القول به والحاصل ان الاحتجاج بالنهي على الفساد من قبيل
الاستدلال بالامر والنهي وسائر الالفاظ والظاهر كما اشرنا اليه استناد
المستدل فيها الى دلالة اللفظ بنفسه دون امر اخر فكما ان معنى قولهم واجب للامر
وحرام للنهي ان الوجوب مدلول الامر والتحريم مدلول النهي فكذا معنى قولهم
فاسد للنهي ان الفساد مدلول النهي وكما ان قولهم فاسد للنهي يمكن ارجاعه الى
القياس الذي لا يقتضي تعيين العلة فكذا قولهم واجب للامر وحرام للنهي والفرق
بين المقامين تحكم صرف والقول بنفي اقتضاء الدلالة اللفظية في احتجاجهم

بالنهي

بالنهي على الفساد ونظائره باسرها مكابرة بينة على ان رجوع القياس الى ما ذكره
يقتضي فساده على تقدير ان يكون علة الحكم فقد دليل الصحة وان صح في غيره لان
النهي في الصغرى لا تقييد فيه بمصادفته له والكبرى مقيد به على ذلك التقدير
فلا يتكرر الاوسط في القياس فان قلت هذا وارد على القول بالتفصيل في اقسام
المنهي عنه ايضا فان النهي انما يقتضي الفساد على تقدير تعلقه بالمنهي عنه لعينه
او وصفه اللازم مع انتفاء التقييد به في كلامهم قلت انتفاء التقييد به ممنوع
فان قولهم فاسد لنهي النبي صلى الله عليه وآله الى النهي الخاص الوارد في المسألة
والمفروض تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم مع ان التقييد باعتبار
المنهي عنه مشهور عند الاصوليين ملحوظ في اطلاقات الفقهاء فلا يبعد تنزيل
كلامهم عليه بخلاف التقييد بفقد دليل الصحة فانه ليس من تفصيلات المسألة
الاصولية ولا مما تعرض له الفقهاء في الكتب الفقهية فحمل الاطلاق عليه مما
لا شاهد له اصلا ان دليل صحة المعاملات المحكوم عليها بالفساد غير منحصر
فيما يختص بالمحلل عندهم فان قوله تعالى اوفوا بالعقود الآية يدل على صحة
العقود باسرها لكونه جمعا محلى باللام وهو حقيقة في العموم ولا يختص بالعقود
المحللة نظرا الى الحكم بالوفاء فيها على ما ذكره بعض المحققين لان تحريم العقد
على القول بعدم اقتضاء النهي الفساد لا يقتضي عدم وجوب الوفاء اذ لو اقتضاه
فاما ان يكون لنفي لزوم العقد المحرم او لنفي صحة الملزوم لنفي لزومه وكلاهما
باطل اما الاول فللاتفاق على ان تحريم العقد لا يقتضي عدم لزومه مع بقاء الصحة
واما الثاني فلانه انما يصح على القول باقتضاء النهي الفساد والمفروض خلافه
وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم يدل على صحة التجارة الناشئة
عن رضا المتعاملين مطلقا محللة كانت ام محرمة اما ان التجارة تعم المحرمة فظ

واقادكالة الاية على الصحة فلان التجارة اسم للبيع او المعاملة المأخوذة فيها
المعاوضة مطلقا او لجميع طرق الاكتساب المتناول لما الامعاوضة فيه وعلى التقادير
فالتملك معتبر فيها بل مأخوذة في حقيقتها ولان المراد من الاكل في قوله تعالى
ولا تاكلوا اموالكم مطلق التصرف في المال كما صرح به المفسرون وشهدت
به القرائن الحالية وتسويغ التصرف فيه اذا كان تجارة مطلقا ولو بعد طلب
المالك او في منعه يستلزم الصحة قطعا وينافي الاباحة المحضة ولانه لولا الصحة
لم يجز الاكل منه مطلقا لكونه على تقدير بطلان المعاملة مقبوضا بالعقد الفاسد
وظاهر الاصحاب الاتفاق على انه مضمون على القابض والاباحة انما تجدي لو تجردت
من العقد ولم تقع مع انضمامه فهي مقيدة بالجهة الخاصة المفروض بطلانها ولا
ريب ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد ويدل على صحة المعاملات مطلقا بحيث يتناول
المحرم منها من طريق السنة اخبار كثيرة نحو ما ورد من قولهم عليهم السلام انما يحلل
الكلام ويحرم الكلام وقولهم المسلمون عند شروطهم وقولهم كل ما افتح
الرجل به رزقه فهو تجارة وقولهم في اخبار البلوغ ان الصبي اذا بلغ اشده
جاز له كل شئ الا ان يكون سفيها او ضعيفا وكذا في الجارية وقولهم البيعان
بالخيار ما لم يفترقا وقولهم ايما عبد اقال مسلما في بيع اقال الله عثرته يوم القيمة
الى غير ذلك من الروايات المتفرقة في ابواب العقود والايقاعات مما يطلع عليه
بالتتبع قال السيد الفاضل طاب ثراه في مسئلة البيع وقت النداء بعد ان حكى
عن الاكثر القول بصحة العقد واحتج لهم بعموم ما دل على وجوب الوفاء بالعقود
وقال الشيخ في المبسوط والخلاف وابن الجنيد بعدم الانعقاد ومال اليه شيخنا العلامة
اما لان النهي في المعاملات يقتضي الفساد كما ذكره الشيخ او لان العقد المحرم لم يثبت
كونه سببا كما ادعاه شيخنا سلمه الله قال ولا يمكن الاستدلال على مسببيته بقوله تعالى

واحل

واحل الله البيع لانه محرم كما هو المفروض ولا بالاجماع لان ذلك محل الخلاف
قال والجواب منع الحصر فان قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم يتناوله
وكذا قوله عليه السلم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وغير ذلك من الاخبار الكثيرة
تشمله قطعا انه لو كان احتجاجهم بالنهي لاشتغاء سببية المحرم كما ادعاه
المعاصر لا
المفيد لوجب القول بفساد كل محرم من العقود التي يتمحض توقفها على الاجازة
كالبيع والنكاح مثلا مع ان الاكثر على الانعقاد في كثير منها كالبيع وقت النداء
وعقد الفضولي والغابن والمكره ونكاح العبد بدون اذن المولى وغير ذلك
من البيوع والانكحة المنهي عنها لغيرها وكون النهي فيها لامر خارج لا يقتضي تناول
ادلة الصحة المفروض اختصاصها بالعقود المحللة للقطع بتحريم ذلك العقود
غاية الامر اسناده الى الجهة الخارجية والتحريم كما يكون ذاتيا ثابتا للمحرم بمقتضى
ذاته او وصفه اللازم كذا يكون بالوجوه والاعتبارات الخارجية كما حقق
في محله الوجه الثاني الاخبار وهي كثيرة منها ما رواه ثقة الاسلام الكليني
في الكافي وشيخ الطائفة في التهذيب في الحسن بابراهيم بن هاشم ورئيس المحدثين
الصدوق في من لا يحضره الفقيه في الموثق بعبد الله ابن بكير عن زرارة عن ابي
جعفر عليه السلم قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك
الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن
عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل له
اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلم انه لم يعص الله بل عصى سيده فاذا
اجاز فهو له جائز وما رواه الكليني والصدوق بطريق فيه موسى ابن بكر
عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم قال سألته عن رجل تزوج عبده بغير
اذنه فدخل ثم اطلع على ذلك مولاه قال فقال ذلك الى مولاه ان شاء فرق

بينهما وان شاء اجاز نكاحها الاول فقلت لابي جعفر عليه السلم فانه في اصل النكاح
كان عاصيا فقال ابو جعفر عليه السلم انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما
عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح
في عدة واشباهه وما رواه في الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم ومحمد ابن
اسماعيل عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلم في مملوك تزوج بغير
اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام
قل له ان لا يفعل الا باذن مولاه وجه الاستدلال بهذه الروايات انها دلت
على ان عصيان الله في النكاح الذي هو من قبيل المعاملات تقتضي فساده
وان نكاح العبد الغير المأذون انما لم يفسد لانه لم يعص الله به وانما عصى
سيده وهذا يحتمل وجهين الاول ان المعصية في نكاح المملوك بغير اذن
مولاه نوع معصية له فمع اجازته كما هو المفروض لا يكون عاصيا له فلا يكون
عاصيا لله ايضا وتوضيحه ان معصية المملوك قد تكون باعتبار مخالفة
امر الله تعالى فقط دون سيده كما لو فعل شيئا من المحرمات باذن المالك
فانه يعصي الله بفعل ذلك ولم يعص سيده وانما يستحق العقوبة من الله
دون سيده واذن السيد في هذا القسم واجازته لا تأثير لهما في جواز
الرخصة فيه من قبل الله وذلك واضح وقد تكون بمخالفة امر الله وامر
سيده معا كما لو فعل محرما لم يأذن فيه سيده فانه عاص لهما بذلك مستوجب
للعقوبة منهما عليه وقد يكون بواسطة معصية السيد كما لو فعل مباحا
لم يأذن فيه سيده فان عصيان العبد فيه موكول الى سيده فان لم يجز له
الفعل ولم يرض بما فعل فهو عاص لسيده ولله ايضا بواسطة معصيته لان
الفعل وان كان مباحا بالاصل الا انه قد صار لنهي المولى عنه محرما بالعارض

وان اجاز

وان اجاز ورضي لم يعص سيده ولم يعص الله ايضا لانه انما فعل شيئا مباحا
بالاصل وبالعارض فلا يعصي به قطعا ونكاح العبد من دون اذن سيده
من هذا القبيل فانه في الاصل مباح له وان كان معصية لكونه عصيانا للمولى
ظاهرا وحيث تعقبه الاجازة منه تبين انه لم يكن عاصيا له فلا يكون عاصيا
لله ايضا وعلى هذا الوجه يكون قوله عصى سيده مبنيا على الظاهر دون
الحقيقة بخلاف قوله لم يعص الله فان المراد منه نفي معصيته له في الواقع وتكون
الاخبار المذكورة ظاهرة في اقتضاء النهي فساد المعاملة مطلقا فيحتاج في
اخراج المنهي عنه لغيره الى مخصص وفيه نظر لان هذا الوجه مع ما فيه من
التعسف والخروج عن الظاهر يحمل قوله عليه السلم عصى سيده على عصيانه
له في الظاهر سيما مع ارادة الحقيقة من قوله ولم يعص الله حينئذ مستقيم اما
اولا فلانه بنكاحه بدون اذن مولاه يصير عاصيا واجازة المولى بعد ذلك
عفو وتجاوز عنه كعفو الله وغفرانه ومن المعلوم ان معصية السيد تستلزم
عصيان الله لفرض طاعته عليه فلا يصح الحكم بانه لم يعص الله تعالى واما ثانيا
فلان الظاهر من قوله لم يعص الله وانما عصى سيده ان العبد لم يعص الله في نكاحه
حتى يكون باطلا وانما عصى سيده وعصيانه لسيده وهذا انما يستقيم على
تقدير ارادة الحقيقة من النفي والاثبات معا واما مع ارادته من النفي خاصة
فانه يلزم ان يكون قوله عصى سيده مستدركا في البين لان عصيان السيد
بهذا المعنى لا يقتضي فسادا ولا صحة فلا وجه لايراده في البيان نعم لو قيل
عصى الله ولم يعص الله انتظم الكلام وكان من قبيل وما رميت اذ رميت
وكذا لو قيل عصى سيده ولم يعص سيده واما ثالثا فلان اجازة المولى
على هذا التقدير علة لعدم المعصية وسبب فيه والمستفاد من قوله

فاذا اجازه فهو له جايز بعد نفي المعصية انه غير متوقف على الاجازة
بل هو ثابت بدونها الثاني ان المعصية المنفية في قوله عليه السلم
لم يعص الله ليست مطلق المعصية بل المراد منها معصية مخصوصة
تقتضي فساد النكاح والمعنى انه لم يعص الله عصيانا يوجب الفساد
كما في نكاح المحرمات والنكاح في العدة وغيرهما مما يحرم لعينه او
لوصفه اللازم كما يدل عليه قوله عليه السلم انما اتى شيئا حلالا
وقوله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله من نكاح في عدة واشباههم
والا فعصيان السيد تستلزم عصيان الله لان الله تعالى اوجب
على العبد اطاعة سيده فاذا عصى سيده فقد عصى الله فلا يصح
نفي المعصية عنه مطلقا وانما يصح نفي المعصية الناشية من اصل
النكاح فان معصية الله في نكاح العبد بدون اذن سيده انما نشات
من عصيان سيده وهو امر خارج عن النكاح مفارق اياه وحاصل
الوجه المذكور ان المعصية الموجبة لفساد النكاح هي مخالفته
امر الله تعالى في نفس النكاح وعصيان المملوك في نكاحه بدون
اذن سيده ليس كذلك فانه قد حصل منه في نكاحه ذلك معصيتان
معصية لسيده في اصل النكاح ومعصية الله باعتبار مخالفته
لسيده ومن المعلوم ان شيئا منهما ليس عصيانا لله في اصل
النكاح فلا يكون عصيانه موجبا لفساد النكاح فمعنى قوله
عليه السلم انه لم يعص الله ولكن عصى سيده انه لم يعص الله
عصيانا راجعا الى اصل النكاح حتى يفسد نكاحه وانما عصى
سيده معصية موجبة لعصيان الله تعالى فيما هو خارج عن النكاح

واحل الله

واحل الله البيع لانه محرم كما هو المفروض ولا بالاجماع لان ذلك محل الخلاف قال
والجواب منع الحصر فان قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم يتناوله وكذا
قوله عليه السلم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وغير ذلك من الاخبار الكثيرة تشمله
قطعا انه لو كان احتجاجهم بالنهي لاقتضاء سببية المحرم كما ادعاه العنيد
لوجب القول بفساد كل محرم من العقود التي يدعي توقفها على الحلية كالبيع
والنكاح مثلا مع ان الاكثر على الانعقاد في كثير منها كالبيع وقت النداء وعقد
الفضولي والغاصب والمكره ونكاح العبد بدون اذن المولى وغير ذلك من
البيوع والانكحة المنهي عنها لعيرها وكون النهي فيها لامر خارج لا يقتضي تناول
ادلة الصحة المفروض اختصاصها وهو امر خارج عن النكاح مفارق اياه وحاصل
الوجه المذكور ان المعصية الموجبة لفساد النكاح هي امر الله تعالى في نفس النكاح
وعصيان المملوك في نكاحه بدون اذن سيده ليس كذلك فانه قد حصل منه في نكاح
ذلك معصيتان معصية لسيده في اصل النكاح ومعصية لله باعتبار مخالفته
لسيده ومن المعلوم ان شيئا منهما ليس عصيانا لله في اصل النكاح فلا يكون
عصيانه موجبا لفساد النكاح فمعنى قوله عليه السلم انه لم يعص الله ولكن عصى
سيده انه لم يعص الله عصيانا راجعا الى اصل النكاح حتى يفسد نكاحه
وانما عصى سيده معصية موجبة لعصيانه تعالى فيما هو خارج عن النكاح
وذلك لا يوجب فساده وهذا نص فيما ذكرناه من التفصيل وحجة على كل
من اطلق القول بالفساد وعدمه فان قلت لو كان التحريم في نكاح العبد غير
موجب للفساد لكونه مستندا الى الخارج لزم صحته مطلقا وان لم يتعقبه اجازة
المولى والتالي باطل بالنص والاجماع قلت عدم الصحة مع فقد الاجازة من المولى
ليس للتحريم بل لاشتراط رضاء المولى في صحة نكاح العبد والمستفاد من هذه الاخبار

وغيرها ان الشرط مطلق الرضا وان كان بعد العقد وقد وجد في نكاح العبد مع
الاجازة ولم يبق الا عصيانه في فعله ذلك ومتى ثبت انه لا يقتضي الفساد صح
العقد لوجود المقتضي وانتفاء المانع فقوله عليه السلام انه لم يعص الله وانما
عصى سيده اشارة الى الثاني وقوله فاذا اجازه فهو له جائز اشارة الى الاول
واعترض بوجهين الاول ان العصيان في الرواية ان حمل على الاطلاق لم يصح الحكم
بعدم معصية العبد لان عصيان السيد عصيان الله وان حمل على نوع خاص فلا
دلالة فيه على المطلوب لاشتراط الخصوصية وعدم معلوميتها والجواب ان
الخصوصية المشترطة كما عرفت ان لا يكون المعصية مستندة الى امر خارج عن المنهي
عنه كما في نكاح المملوك بدون اذن مولاه لان معصية المملوك لسيده في نكاحه
بدون اذنه لما كان مستلزما المعصية الله فيه باعتبار وجوب طاعته شرعا
ولا ريب في كون تلك الجهة خارجة عن النكاح مفارقة له فنفي المعصية عنه
في قوله عليه السلام انه لم يعص الله ليس الا نفيا لمعصية لا يكون من هذا القبيل
وهي المعصية الراجعة الى اصل النكاح او صفاته اللازمة ويشهد لذلك
قوله عليه السلام انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وقوله ان ذلك ليس كاتيان
ما حرم الله تعالى عليه من نكاح في عدة واشباهه وانه لا شبهة في دلالة الاخبار
على بطلان اطلاق القول بالفساد وعدمه وذلك يستلزم صحة التفصيل المختار
اذ ليس في المسئلة تفصيل اخر يمكن الحمل عليه الثاني ان العصيان معناه
مخالفة الامر والسؤال في الرواية لم يقع الا عن تزويج العبد بغير اذن السيد
والمعني به عند جميع الفقهاء ليس الا الوقوع بغير اذنه فالمراد من العصيان
هو الوقوع بغير الاذن ولا شك ان العمومات تقتضي صحة هذا العقد كالفضولي
مع ان المسئلة مفروضة فيما اذا كان هناك دليل شرعي يقتضي الصحة فالمراد

من قوله

من قوله لم يعص الله ان فعل العبد موافق لقول الله تعالى الذي يقتضي الصحة
غاية ما في الباب انه وقع بغير اذن السيد فلو كان السيد هو المعقود عليه
والعقد العقد بغير اذنه يكون العقد صحيحا ان شاء امضى وان شاء فسخ فكذا
العقد على عبده لاتحاد دليل الصحة ومقتضاها فالرواية تدل على عدم اقتضاء
النهي الفساد في المعاملات كما عليه المعظم ولو اريد من العصيان ظاهره لم يصح الحكم
بانه لم يعص الله وانما عصى سيده بل كان الامر بالعكس فانه لم يعص سيده اذ لم يرد
انه لم يقع منه نهي وانما عصى الله تعالى في عقده بدون اذن سيده لتصرفه في ملكه
بغير اذن مولاه والجواب ان العصيان انما يستعمل في مخالفة الحكم الشرعي كما في ترك
الواجب وفعل المحرم واطلاقه على مخالفة الحكم الوضعي كمخالفة مقتضى الصحة
غير معهود وانما المعهود فيه اطلاق الفساد والبطلان على ان الحمل عليه
لا يستقيم في قوله عليه السلام وانما عصى سيده اذ ليس للسيد قول يقتضي الصحة
حتى يكون فعل العبد مخالفا له وحمل العصيان ههنا على حقيقته تفكيك ركيك
لا يلائمه الحصر مع ارادة المعنى المذكور في قوله لم يعص الله فانه انما هو بالقياس
الى ما نفي في قوله لم يعص الله فيكون اثباتا للمعنى المنفي هناك فلا يصح التفكيك
على ان الحمل على الحقيقة في قوله عصى سيده مقتضاه متعذر بناء على ما ذكرنا
من ان العصيان مخالفة الامر وان السؤال انما وقع عن تزويج العبد بدون اذن
سيده فينبغي حمله فيه على ما يوجب العقوبة في الجملة وان لم يكن لمخالفة الامر فيلزم
الخروج عن ظاهر اللفظ في الموضعين مع التفكيك بحمله فيهما على معنيين مختلفين
مع ان امتناع الحقيقة في قوله عصى سيده انما اقتضى الصرف عن الظاهر في قوله لم يعص
الله للزوم التفكيك بدونه على ما يفهم من كلامه والا فالحمل على الظاهر فيه ممكن بارادة
نفي العصيان على بعض الوجوه فالعدول عنه ليس الا للفرار عن لزوم التفكيك

والحمل على المعنى المذكور كما ترى فيما وقع الفرار منه والصواب ان يقال ان العصيان
في قوله عليه السلم لم يعص الله جار على اصله اعني مخالفة الامر والمعنى انه لم يخالف
امر الله في النكاح فانه لم يمنعه عن النكاح ولم يحرمه عليه وفي قوله عصى سيده
مبني على تنزيل العادة منزلة النهي فانها قاضية بمنع استقلال العبد بالنكاح
واشباهه مما يجب ان يصدر عن امر المولى ورايه او محمول على فعل ما يوجب العقوبة
وان لم يكن مخالفة الامر مجازا ولا يلزم التفكيك القبيح ح للمناسبة الظاهرة بين
المعنيين وصحة الحصر بالقياس الى المعنى المنفي بخلاف الحمل على مخالفة مقتضى
الصحة على ما عرفت ويمكن حمله في الموضعين على ما يوجب العقوبة مطلقا اما في
عصيان السيد فلتعذر الحقيقة الموجب للحمل على المجاز واما في عصيان الله فلئلا
يخالف المعنى في القرينتين وح فلا يلزم التفكيك غاية الامر حصول المعنى في احدهما
بمخالفة الامر وفي الاخر بامر اخر غير ذلك وهذا لا يوجب التفكيك في المعنى المراد
من لفظ العصيان ثم لا يذهب عليك ان حمل قوله عليه السلم لم يعص الله على موافقة
فعل العبد لقول الله المقتضي للصحة انما يكون لو كان القول المقتضي للصحة
عاما متناولا للمحرم ايض وقد صرح المعترض فيما حكينا عنه سابقا ان الفقهاء
انما استدلوا بالنهي على الفساد في ابواب البيوع والانكحة نظرا الى كشفه عن فقد
الصحة لاختصاصه بالمعاملة المحللة وهذا كما ترى مناقض لحكمه ههنا بموافقة
فعل العبد لدليل الصحة فان نكاح العبد بدون اذن سيده محرم قطعا كما اعترف
به وان لم يصدق عليه اسم العصيان حقيقة فينبغي ان لا يتناوله ادلة الصحة المفروض
اختصاصها بالمعاملات المحللة الا ان يفرق في ذلك بين ما يحرم لذاته وما يحرم لوصفه
المفارق ويدعى تناول الادلة للقسم الثاني وفيه ما قد عرفت ومنها ما رواه الشيخ
طاب ثراه في يب في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال من طلق ثلثا في مجلس

فليس

فليس بشيء من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله وذكر طلاق ابن عمر وفي الصحيح عن اسمعيل
ابن عبد الخالق قال سمعت ابا الحسن عليه السلم وهو يقول طلق عبد الله ابن عمر امراته
ثلثا فجعلها رسول الله واحدة وردها الى الكتاب والسنة وفي الصحيح عن ابن اذينة
عن زرارة وبكير ومحمد ابن مسلم وبريد ابن معوية العجلي والفضيل ابن يسار واسمعيل
ابن الازرق ومعمر ابن يحيى ابن بسام كلهم سمعه عن ابي جعفر عليه السلم ومن ابنه
بعد ابيه عليهما السلم بصورة ما قالوا وان لم احفظ حروفه غير انه لم يسقط جل معناه
ان الطلاق الذي امر الله به في كتابه وسنة نبيه ان المرءة اذا حاضت وطهرت
من حيضها اشهد رجلين عدلين قبل ان يجامعها على تطليقة ثم هو احق برجعتها
ما لم تمض لها ثلثة قروء فان راجعها كانت عنده على تطليقتين فان مضت ثلثة
قروء قبل ان يراجعها فهي املك بنفسها فان اراد ان يخطبها مع الخطاب خطبها فان
تزوجها كانت على تطليقتين وما خلا هذا فليس بطلاق وفي الموثق عن سماعة قال
سألته عن رجل طلق امراته ثلثا في مجلس واحد فقال ان رسول الله صلى الله عليه
واله رد على عبد الله ابن عمر امراته طلقها ثلثا وهي حايض فابطل ذلك الطلاق
وقال كل شيء خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة وما رواه الكليني
طاب ثراه في الحسن بابرهيم بن هاشم عن محمد ابن مسلم قال قال ابو جعفر عليه السلم من
طلق ثلثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله عز وجل به
فمن خالف لم يكن له طلاق وان ابن عمر طلق امراته ثلثا في مجلس واحد وهي حايض فامره
النبي صلى الله عليه واله ان ينكحها ولا يعتد بالطلاق قال وجاء رجل الى امير المؤمنين
عليه السلم اني طلقت امراتي قال الك بينة قال لا قال اعزب وفي الحسن بابرهيم عن
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم قال من طلق امراته ثلثا في مجلس وهي حائض فليس
بشيء وقد رد رسول الله صلى الله عليه واله طلاق عبد الله ابن عمر اذ طلق امراته

ثلثا وهي حايض فابطل رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك الطلاق وقال كل شيء
خالف كتاب الله عز وجل وقال لا طلاق الا في عدة وفي الحسن بابرهيم ايضا عن احمد
محمد ابن ابي نصر البزنطي قال سالت ابا الحسن عليه السلم عن الرجل طلق امراته بعد
ما غشيها بشهادة عدلين فقال ليس هذا بطلاق فقلت جعلت فداك كيف طلاق
السنة فقال يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشيها بشهادة عدلين كما
قال الله عز وجل في كتابه فان خالف ذلك رد الى كتاب الله عز وجل الحديث
وفي الحسن بمحمد بن اسمعيل عن محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلم الرجل
يطلق امراته وهو حايض قال الطلاق على غير السنة باطل قلت فالرجل يطلق
ثلثا في مقعد قال الى السنة وفي الموثق عن ابن ابي بكير وغيره عن ابي جعفر عليه السلم
انه قال الطلاق الذي امر الله تعالى به في كتابه والذي سن رسول الله صلى الله
عليه وآله ان يخلي الرجل عن المرئة فاذا حاضت وطهرت من حيضها اشهد رجلين
عدلين على تطليقة وهي طاهر من غير جماع وهو احق برجعتها ما لم تنقض ثلثة قروء
وكل طلاق ما خلا هذا فليس بطلاق وفي الموثق بسماعة عن ابي بصير عن ابي جعفر
عليهما السلم قال لو وليت الناس لاعلمتهم كيف ينبغي ان يطلقوا ثم لم اوت برجل
قد خالف الا اوجعت ظهره ومن طلق على غير السنة رد الى كتاب الله عز وجل
وان رغم انفه وما رواه عن معمر بن وشيكة قال سمعت ابا جعفر عليه السلم يقول
لا يصلح الناس في الطلاق الا بالسيف ولو وليتهم لرددتهم فيه الى كتاب الله
وما رواه الصدوق قده عن علي بن ابي حمزة قال قال ابو عبد الله عليه السلم لا طلاق
الا على السنة ان عبد الله بن عمر طلق امراته ثلثا في مجلس واحد وامراته حايض
فرد رسول الله صلى الله عليه وآله طلاقه وقال ما خالف كتاب الله رد الى كتاب
الله والاستدلال بهذه الاخبار من وجهين الاول انها دلت على بطلان الطلاق

المخالف للسنة كالطلاق في الحيض وفي طهر المواقعة وبدون الاشهاد والطلاق
ثلثا في مجلس لما فيه من مخالفة الامر في كتاب الله تصريحا بالعدة في بعضها
وتلويحا بها في اخرى وقد اشير بذلك الى قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم وقوله عز وجل اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن بناء على ان
المراد من الطلاق للعدة ان يطلقها لدخول وقت العدة وهو الطهر الذي
لم يواقعها فيه من غير ان يرسل الطلاق او يكرره في مجلس ثلثا على ما ورد تفسيره
به في الاخبار ومن المعلوم ان الامر باشهاد العدلين في الطلاق وبالتطليق
للعدة يقتضي النهي عن الطلاق الخالي عن الاشهاد او اعتبار العدة وان التعليل
بمخالفة الامر في بطلان الطلاق البدعي تعليل بالنهي المستفاد منه حقيقة
فعلم ان النهي دليل الفساد وفيه ان الامر بالاشهاد والتطليق للعدة محمول على
الوجوب الشرطي بمعنى انهما من شروط الطلاق اذ لا يعقل وجوب الاشهاد واعتبار
العدة مع جواز ترك الطلاق فمعنى قوله واشهدوا ذوي عدل منكم انكم اذا
اردتم الطلاق الطلاق الصحيح الشرعي فاشهدوا اي فلا بد لكم من الاشهاد وكذا
قوله فطلقوهن لعدتهن وح فالتعليل بمخالفة الامر في الروايات تعليل بانتفاء
شرط الطلاق دون دلالة النهي وليس ذلك من محل النزاع في شيء ويجيء لهذا
زيادة تحقيق في بعض الفوائد الاتية انشاء الله تعالى الثاني انها تضمنت اصلا
وهو ان كل شيء يخالف الكتاب فهو مردود الى الكتاب والمعنى انه باطل مردود الى
ما يقتضيه الكتاب من البطلان والفساد ولا ريب في ان المعاملة المحرمة مما
يخالف الكتاب فيجب ردها اليه اي الحكم ببطلانها وفسادها بمقتضى المخالفة
على ما ذكرنا في معنى الرد ولولا ان النهي يقتضي الفساد لما كان الرد الى الكتاب
موجبا له ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن الفضل بن عبد الملك البقباق قال

قلت لأبي عبد الله عليه السلم الرجل يتزوج الأمة بغير علم أهلها قال هو زنا إن
الله يقول فانكحوهن بإذن أهلهن والتقريب في هذه الرواية يعلم مما سبق
وفي الصحيح عن صفوان بن يحيى عن عبد الله ابن مسكان عن الحسن ابن زياد الصيقل
قال قال أبو عبد الله عليه السلم لا تزوج الحرة على الأمة ولا النصرانية ولا
اليهودية فمن فعل ذلك فنكاحه باطل وفي الصحيح عن محمد بن أحمد بن يحيى عن
بنان ابن محمد بن عيسى عن موسى ابن القاسم عن علي ابن جعفر عن أخيه موسى عليه السلم
قال سألته عن امرأة تزوجت على عمتها وخالتها قال لا بأس وقال تزوج العمة
والخالة على ابنة الأخ وبنت الأخت ولا تزوج بنت الأخ والأخت على العمة
والخالة إلا برضاء منهما فمن فعل فنكاحه باطل وجه الدلالة أن الفاء في قوله
عليه السلم فمن فعل للسببية وهو يقتضي ترتب ما بعدها على ما قبلها لأنها
إنما تدخل على ما هو جزاء أو في معنى الجزاء ولما لم يكن الشرط في الخبرين مذكورا
صريحا وجب تقديره وجعل المضمون المتقدم وهو النهي شرطا والمعنى إذا كان
تزويج الأمة على الحرة أو بنت الأخ والأخت على العمة والخالة منهيا عنه فمن خالف
ذلك وفعله فنكاحه باطل ولولا أن النهي يقتضي الفساد لم يصح ذلك ومن شواهد
المسئلة ما تكرر في النصوص من الحكم بفساد المعاملات المحرمة على وجه يحصل معه
ظن قوي بأن الأصل فيما نهي عنه هو الفساد وأن المقتضي له في جميعها أمر واحد
هو التحريم وحيث كان التحريم في المنهي عنه لغيره مستعقبا للدليل الصحيح غالبا
كما أشرنا إليه وجب اختصاص الحكم بغيره وأيضا فإن الغرض الأصلي من أحكام المعاملات
بيان الصحة والفساد وتمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها فإن ذلك هو السبب الأعظم
في انتظام أمر المعاش الداعي إلى تأسيس تلك الأحكام والخطاب الاقتضائي الوارد
فيها كالإيجاب والتحريم تأكيد لذلك الغرض وردع عما يوجب اختلال المعاش

على الوجه الأبلغ فهو من هذه الجهة إنما يقصد منه المعنى المراد من الخطابات
الوضعية ولو كان المراد من الأوامر والنواهي الواردة في المعاملات بيان
الحكم الاقتضائي والتخييري من دون التفات إلى الحكم الوضعي لزم إهمال ما هو
الأصل فيها أعني بيان الصحة والفساد فإن خطابات الشارع إنما وردت بصيغة
الأمر والنهي غالبا والتصريح فيها بالصحة والبطلان سيما في الكتاب العزيز
نادر جدا أو إهمال ما هو المقصود الأهم في مسائل المعاملات بالكلية أو في أكثر
مسائلها مما يبعد من الحكيم المؤسس لمباني الشرع أو المبين لأحكامه كما لا يخفى
على ذي مسكة واعلم أن النزاع في المسئلة لا يختص بالنهي على ما يوهمه الاقتصار
عليه في كلام الأكثر فإن المراد منه مطلق التحريم كما صرح به بعضهم إطلاقا
لاسم المقيد على المطلق أو الدليل على المدلول ويجوز أن يكون الاقتصار عليه
لكونه العمدة في أدلة التحريم مع استلزام الحكم عليه بالاقتضاء وعدمه ثبوته
في غيره من أدلة التحريم فإن الأدلة من الطرفين لا اختصاص لها بالنهي بل هي متناولة
للتحريم الثابت لغيره كلفظ التحريم ومن هذا يعلم بطلان المذكور أولا في قوله تعالى
حرمت عليكم أمهاتكم الآية   المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب
إليه أكثر أصحابنا ومنهم السيد المرتضى والشيخ وأبو المكارم ابن زهرة جواز التخصيص
إلى الواحد وعدم اشتراط بقاء الأكثر أو المساوي وبه قال ابن إدريس وحكى
الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو قول العلامة طاب ثراه وظاهره انتفاء الخلاف في
ذلك بين الأصحاب حيث نسب الخلاف في ذلك إلى العامة قال الشيخ البهائي ره
والأكثر على جواز الأكثر من الباقي فضلا عن مساواته والدليل على ذلك من
وجوه   وجود المقتضي للصحة وانتفاء المانع منه أما من جهة المخصص فلأن ذلك
ظاهر وإن كان متصلا لأن الاستثناء موضوع لمطلق الإخراج كالشرط المطلق

الاشتراط والغاية لمطلق التحديد واما من جهة العام فلتحقق الوضع فيما يصح فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهي علاقة العموم والخصوص دون المشابهة والكل والجزء او الكلي والجزئي فيما لا يصح فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل وقوع ذلك في التنزيل الذي هو ابلغ الكلام واعلاه قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين ان كانوا اقل كان الغاوين اكثر وقد استثنوا من الاولى وان كانوا اكثر وقد استثنوا من الثانية لزم استثناء الاكثر منها فاشتراط الاكثر باطل بمجموع الآيتين وقد يكتفي بالاولى لان الغاوين هم الاكثر وقد استثنوا منها ٣ وقوع التخصيص المذكور في كلام الفصحاء والبلغاء وفي الاخبار وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبع احتج القائل بالاشتراط بوجهين الاول قبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او اثنين او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او اثنين فقال اردت زيدا وهو مع عمرو ولا كل لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله الثاني لو صح لكان مجازا لكنه ليس بمجاز فلا يصح اما الملازمة فلان التخصيص من انواع المجاز واما بطلان التالي فلان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة للتجوز والعلاقة بين الكل والبا ليست الا المشابهة اعني الاشتراك في صفة الكثرة فبدونها تنتفي العلاقة فيمتنع المجاز والجواب عن الاول ان القبح في الامثلة المذكورة ليس لاشتراط الواضع بقاء الاكثر في تخصيص العام بل لامر عارض للاستعمال لا يزال له اذا روعي فيها الجهات الحسنة والاعتبارات اللائقة وليس القبح فيها الا كالقبح في قول القائل في الا

بالعشرة

بالعشرة له على واحد واحد بكرره عشرة او اثنان واثنان يكرره خمسة او خمسة وخمسة فان ذلك او اثنان وثلثة وخمسة فان ذلك وان كان مستقبحا في العرف وضيعا في المحاورات سيما فيها الا ان ذلك ليس لامر راجع الى وضع اللغة او العرف ولذا نرى انه متى تصرف في مثل المتكلم تصرفا يخرجه عن الضعة والابتذال حسن وملح وتخلص عن القبح والسماجة كما في قوله بنت سبع واربع وثلث وقول ابي نواس اقمنا بها يوما ويوما وثالثا ويوما له يوم الترحل خامس وقول قريش للنبي صلى الله عليه وآله جئناك لنسألك عن ثلثة وواحدة وقول من سئل امير المؤمنين عليه السلام اخبرني عن ثلثة وثلثة وواحدة وقول من سئل عن الفقهاء بعد النبي صلى الله عليه وآله فقال اربعة اربعة اربعة الى غير ذلك مما يعد قبيحا مستهجنا في العرف لولا مراعاة النكات الرائقة واللطائف اللائقة ولو كان القبح في امثال ذلك مستندا الى مخالفة اللغة او الخروج عن قوانين العربية لوجب ان يبقى القبح من اللفظ ولا يزول عنه ابدا وان روعي فيه انواع اللطائف والنكات او لحظ معه الاحوال والمقامات فان الكلام الفاسد الملحون المخالف للقانون اللغوي الخارج عن ضوابط اللفظ العربي يستحيل ان يصح ابدا ما بقي على لحنه وفساده ولم يتغير عن وضعه وجهته وكيف يصح ما هو فاسد من اصل ويستقيم ما هو مختل في ذاته فكيف يستصلح فساد الاصل بالمحسنات العارضة والخصائص الخارجية المشروطة بسلامة الاصل وصحته وما الوجوه المحسنة والمزايا الفاضلة البديعية ولا البدائع البديعية في تلك الالفاظ كما قيل الا كالكسرة الفاخرة على الشمطاء القبيحة تزداد بها قبحا وشناعة وفضيحة وفظاعة نعم اذا صح الكلام ووافق القانون العربي ولم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه نوع سماجة واستهجان او ضعة وابتذال امكن ان يزول عنه ما فيه من القبح او لا بتعال براعات فنون البلاغة فيه وايراده على وجه يطابق مقتضى الحال وربما التحق بواسطة

التذييل فيه بالكلام البليغ المرتفع الذي يتنافر به ويتسابق عليه الا ترى ان
التكرار الذي تمجه الاسماع ولا تقبله الطباع كيف حسن في سورة الرحمن بالنعم
المختلفة المعدودة حيث انه كلما ذكر فيها نعمة انعم بها ورتب عليها وبخ على التكذيب
بها حتى اكتسى الكلام لاجل ملاحظة فوق الملاحة واكتسب به بلاغة فوق البلاغة
ومقبولية وحسنا فوق المقبولية والحسن ثم انظر الى الخطاب الذي هو موضوع للموجود
الحاضر من ذوي العقول كيف يصح توجيهه الى المعدوم او الغايب والى غير ذلك
من ذوي العقول اذا قصد منه حقيقة الخطاب اعني طلب التوجه والاقبال ثم اذا
نزل المعدوم منزلة الموجود والغايب منزلة الحاضر وغير ذوي العقول منزلة
ذوي العقول ثم وجه اليهم الخطاب مجازا كما في المنادى المندوب وفي قوله تعالى يا ارض
ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقول الشاعر الا يا ايها الليل الطويل الا انجلي وقوله
اياه نعمان بالله خليا وقوله الا يا نخلة في ذات عرق الى غير ذلك من الخطابات المتوجهة
الى من ليس لها باهل تنزيلهم منزلة الحقيق بالخطاب المستاهل له فانظر الى مثل هذا
الخطاب القبيح والكلام السمج الذي يعاب قائله ويذم بل ينسب الى الخبل وسخافة
العقل كيف زال عنه القبح بهذا النوع من التصرف والتنزيل وكيف اكتسى بذلك
حسنا وفضلا وبلاغة وبراعة وما هو الا كلام واحد تختلف لعبارته وجهاته
فبينما هو قبيح يرمى قائله ويرمى بالسفه اذ صار منتظما في سلك الكلام البليغ رفيعا
زمام معدود امن اعلاه يمدح قائله ويثنى عليه وكما انه قد يرتفع القبح والاستهجان
في الكلام بتنزيل المعدوم منزلة الموجود فكذا قد يزول القبح ويرتفع في العكس
من ذلك اعني تنزيل الموجود منزلة المعدوم كما في التعبير عن الحاضر المواجه بضمير الغيبة
للايذان بان وجوده كعدمه وحضوره كعدمه كغيبته وبهذا الاعتبار يصح الاستغراق
واستعمال اداة العموم في الامثلة المذكورة فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة

في البستان

في البستان او اخذت كل ما في الصندوق او من دخل داري فهو حر مريدا بالمذكورات
بعضها الاقل اذا قال ذلك نظرا الى ان ما عدا المراد من تلك الافراد منزل منزلة المعدوم
الذي لا يكون اكله ولا اخذه ولا يتصور منه دخول الدار حتى لا يبقى من العموم شيء الا الافراد
الماكولة من الرمان والدراهم الماخوذة من الصندوق والعبيد المعتقة ممن دخل الدار
صح كلامه قطعا وزال عنه القبح الثابت له قبل ذلك الاعتبار وقد يحسن ذلك باعتبار
اخر وهو ان يكون المتكلم في الامثلة المذكورة قد اكل من الرمان احسنه واخذ من الدراهم
اجودها وقصد عتق افضل من دخل الدار من عبيده او احبهم اليه فكانما قد اكل كل
الرمان واخذ كل الدراهم واعتق جميع العبيد فاطلق لفظ العموم نظرا الى ان القليل
الذي وقع عليه الفعل بمنزلة الكثير وذلك نظير قولك زيد كل الرجال وعمرو
كل الفرسان تريد بذلك معادلة الواحد للجماعة والقليل للكثير ومثل ذلك في الكلام
كثير جدا وقد يحسن ايضا بان يكون المراد انه قد اكل من الرمان واخذ من الصندوق قدر
الكفاية فما زاد فانه يحسن ح ان يقول اكلت كل الرمان واخذت كل ما في الصندوق
وذلك كما تقول لمن اكثر من اكل الخبز او شرب الماء حتى شبع وارتوى وديح في مجاورته
ربما عظيما حتى استغنى اكلت اليوم كل الخبز وشربت اليوم كل الماء وحصلت اليوم
كل الربح بقصد ذلك المبالغة دون الحقيقة وهذا ايضا في العرف والمحاورات كثير
شايع وليس الوجه في ان لا قبح في الامثلة المذكورة منحصرا فيما ذكرناه فان الوجوه
المصححة لاخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر لا تنحصر في عدد ولا تنضبط في حد وانما
يستنبطها في محالها ومواضعها من اخذ من فنون البلاغة بالحظ النافع ويقف على
التصرف في ذلك وامثاله من لم في تلك الصناعة يعرس فالمع عن الثاني
بان العلاقة بين الكل والباقي هي علاقة العموم والخصوص وهي غير علاقة المشابهة
والاشتراك في الصفة وغير علاقة الكل والجزء بقسميه وكذا غير علاقة الكلي

والجزئي لان المشابهة انما هي بين العام والاكثر بخلاف العموم والخصوص فانه يتحقق
فيه وفي الاقل وليس العام مركبا من الافراد حتى تكون العلاقة بينه وبين الافراد
علاقة الكل والجزء ولا صادقا عليها صدق الكلي على جزئياته حتى يكون علاقة
الكلي والجزئي بل علاقة العموم والخصوص هي نوع مستقل من انواع العلاقة
مغاير لما عداه من الانواع وقد اثبتها علماء الاصول قال الشيخ البهائي في الزبدة
وحصرت اي العلاقة في خمسة وعشرين ثم فصلها في الحاشية وعد من جملتها
الخاص للعام كزيد للعلماء وعكسه كعكسه وردها ابن الحاجب والعضد وغيرهما
الى خمسة هي الاشتراك في شكل والاشتراك في صفة والكون عليها والاول اليها
والمجاورة قال العضدي وهذا اي الخامس يعم ما كان احدهما في الاخر ككون الجزء
في كله او الحال في محله او المظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد او
في محلين او حيزين متقاربين بل وما هما مثلا زمان كالسبب والمسبب وفي الخيال
كالضدين قال ووجه الضبط ان يقال اما ان يكون بين ذاتيهما اتصال او لا والاول
المجاورة والثاني اما ان يحصلا لذات اولا والاول وصفان بينهما تقدم وتأخر
فان استعمل المتقدم للمتأخر فالكون عليها او بالعكس فالاول اليها والثاني
امران لا اتصال بالذات ولا هما في محل فان لم يكن لهما حال يشتركان فيه فلا علاقة
قطعا وتلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل او غيرها وهو الصفة والعلم
بتحقق العلاقة بين العام والخاص مع حصر انواع العلاقة في الخمس وخروج هذه
العلاقة عما عدا المجاورة منها يقتضي انها من اقسام المجاورة الخيالية كعلاقة الكل
والجزء والكلي والجزئي على ان التحقيق ان العلاقة غير موقوفة على السماع ولا
محصورة فيما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا العلاقة بانها اتصال ما للمعنى المستعمل
فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور ولذا ترى ان الاصوليين وارباب البيان

لم يتفقوا

لم يتفقوا فيها على حد مضبوط ولا عدد معلوم فان الاخير منهم يزيد على الاول
بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكي عن صفي الدين الهندي انه قال الذي يحضرنا
من انواعها احدى وثلثون نوعا وعددها ومن قلل الاقسام من المتأخرين حتى
ردها الى اثني عشر او الخمس او الاثنين وحاول الحصر والجمع لكونه اقرب الى الضبط
وادعى الى الحفظ ولم يرد النقص والاسقاط وما ذكره المتأخرون بانها اجمع
لشواذ العلاقات واشمل لنوادر الاتصالات مما فصله القدماء والمتنبهون
الحق جواز تخصيص الكتاب بالادلة الظنية المعتبرة شرعا لرجوعها الى القطع بل لانتهائها
الى الكتاب ولو لم يجز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد لزم سقوط حجيتها بالكلية اذ
ما من جزء يتضمن امرا مخالفا للاصل الا وفي مقابله شيء من عمومات الكتاب واقله
ما دل على اصل الاباحة كقوله تعالى وخلق لكم ما في الارض جميعا وقد اثبت الاصحاب
في كتاب المطاعم محرمات كثيرة لا مستند لها سوى اخبار الاحاد وما في معناها من الادلة
الظنية وكذا في ساير كتب الفقه وابوابه والعمدة في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب
واجماعهم على ذلك وهو حاصل في الاخبار المخصصة لعمومات الكتاب فلا وجه للتخصيص
بغيرها الخاص ولو كان مفهوما مقدم على العام وان كان منطوقا لقوة الدلالة
في الخاص وضعفها في العام وما ذكروه من تقدم المنطوق على المفهوم فليس المراد انه
مقدم عليه مطلقا اذ ربما اختص المفهوم بمرجح يقتضي تقديمه ولا يكون المنطوق
مقدما بل المراد انه مقدم على المفهوم مع تعادلهما ومرجعه الى ان المنطوق من حيث
انه منطوق مقدم على المفهوم من حيث انه مفهوم وهذا لا ينافي تقدم المفهوم الخاص
على المنطوق العام من حيث العموم والخصوص فان قلت المفهوم ان ترجح باعتبار كونه
خاصا فالعام يترجح لكونه منطوقا فيتعادل الدليلان ولا يتم الاستدلال الا باحدهما
قلت تعادل الدليل انما يلزم لو تعادل جهتا الترجيح فيهما والجهتان هنا غير متكافئتين

لان الفهم يتبادر الى التخصيص عند جمع الدليلين وملاحظتهما من غير توقف ولان تخصيص العموم شايع كثير بخلاف الغاء المفهوم ولان دلالة المفهوم على المورد المعين اظهر من دلالة المنطوق العام عليه الترجيح هنا ليس الا لقوة الدلالة ومما يقتضي ترجيح المفهوم وضوح الدلالة سيما مفهوم الحصر حتى قيل انه لا يقصر عن المنطوق العموم الوضعي يتناول الافراد الشايعة والنادرة جميعا بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشايعة ولذا ترى ان الفقهاء يفرقون بين اطلاق الاذن وعمومه واطلاق التصرف وعمومه في مثل الاجارة والعارية والوكالة والمزارعة والمساقاة فلو قال بع هذه السلعة واطلق وجب بثمن المثل حالا بنقد البلد الغالب بخلاف ما لو قال بعها بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك وكذا لو اعاره الثوب فانه ان اطلق لم يجز افتراشه ولا الالتحاف ولا ابتذاله اذا كان من ثياب التجمل بخلاف ما اذا سوغ له الاستعمال بما شاء وكيف شاء وكذا لو اجره ارضا للزرع فان اطلق لم يجز له الغرس بخلاف ما لو قال اصنع بها ما شئت فان قيل لا يخ اما ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها المعاني الظاهرة السابقة الى الفهم او لا يكون كل نظرا الى ان المعتبر صدق اللفظ حقيقة وحصل التبادر او لم يحصل فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يجب تعميم المطلق كالعام فالفرق بين الاطلاق والعموم لا وجه له قلنا الوجه فيه ظاهر لان المطلق لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية لتوقف الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الاهمال والحمل على الافراد الشايعة يكفي في حصول هذا الغرض ولا داعي معه الى الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي فمدلوله الاستغراق فيجب الحمل عليه وحمله على الافراد الشايعة تخصيص لا يرتكب الا بالدليل

فائدة

المتبادر من تحريم الذوات حيث يطلق تحريم معظم ما يقصد منها عرفا فالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوءة فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك منه سابقا الى الفهم وهذا معلوم من استقراء كلام العرب بل طريقة العرف في ساير اللغات وربما قيل ان مثل ذلك مجمل لاستحالة تحريم العين وتعدد ما يصلح للتقدير من دون مرجح والجواب عنه ظاهر مما قلناه فان العرف اوضح دليل على تعيين المقدر على انه لو سلم التساوي فالواجب الحمل على العموم لان الاصل في كلام الحكيم الموضوع لبيان الاحكام هو البيان دون الاجمال صدور العبادة عن النبي والائمة عليهم السلم لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى مضادة لها الا اذا كانت العبادة المأتي بها طاعة مستمرة مانعة عن العبادة المضادة لها فان صدور مثل هذه الطاعة المطلوب فيها الدوام عن الحكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها عنده على غيرها من الطاعات المضادة لان اختيار المفضول والاستمرار عليه مما ينافي الحكمة والتأسي في مثل هذا الفعل يقتضي الفضيلة والافضلية معا كالنكاح واما اذا كانت العبادة المأتي بها غير ما نحن فيه مما يضادها والجامع بحيث يمكن الاتيان بهذه تارة وبمضادتها اخرى كما في اكثر الطاعات والعبادات فان صدورها عن الحكيم لا يقتضي ايثارها ولا كونها افضل من غيرها لامكان صدورها وصدور مضادتها عنه في زمانين فلا يكون صدورها ايثارا فالتأسي في مثل هذه الافعال انما يقتضي الفضيلة دون الافضلية الكتاب هو القرآن الكريم والفرقان العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي على مر الدهور والحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن حكيم حميد انزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين وبيانا للعالمين وانه الخطب الامر والواعظ الزاجر

والحبل الموصول واحد الثقلين الذين هما خلفهما الرسول وهو محكم ومتشابه
والمحكم منه حجة بنفسه وما تشابه منه فالمرجع فيه الى اهله وهم قرناء الكتاب
التنزيل وعلماء التأويل والعلم اليقيني بجميع القرآن محكمه ومتشابهه ظاهره
وباطنه مخصوص بهم وبذلك كان تبيانا لكل شيء وشفاء من كل جهل وعمى وعليه
تنزل الروايات المتضمنة لاختصاص علمه بهم ووجوب الرجوع في تفسيره اليهم
واما الخبر المشتهر لا يجوز تفسير القرآن الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به
تفسير المشكل وبيان المفصل لا تفسير جميع القرآن والا لزم قصره على المتشابه
او احتياج المحكم منه وهو البين بنفسه الى البيان وكلا الامرين معلوم البطلان
وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق من عهد النبي صلى الله عليه وآله الى يومنا
هذا على الرجوع الى الكتاب العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه
وفي سائر العلوم المتشعبة والفنون المتنوعة من غير نكير ولا توقف على ورود
تفسير بل اوجبوا عرض غيره عليه كما ورد الامر به في الاخبار المتكاثرة والنصوص
المتواترة وفي الحديث ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب
الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه والذي يلزم الفقيه من تفسير القرآن
معرفة آيات الاحكام المتعلقة بالفروع وقد ضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح
والبيان في مصنفاتهم المشهورة كفقه القرآن وكنز العرفان وزبدة البيان
ومسالك الافهام وغيرها من الكتب الموضوعة في هذا الشأن والمشهور انها
نحو من خمسمائة آية وقيل انها اقل وقيل اكثر والاصوب ترك التحديد فانها تزيد
وتنقص بحسب اختلاف العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط
والانتقال الى الافراد الخفية والتنبيه للوازم النظرية وعن الباقر عليه السلم
نزل القرآن على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وربع فرائض

واحكام

واحكام وعن امير المؤمنين عليه السلم نزل اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن
وامثال وثلث فرائض واحكام والروايتان مع اختلافهما تخالفان التحديد المذكور
فان القرآن ستة آلاف وستمائة وست وسبعون آية وربعه الف وستمائة
وست وستون وربع وثلثه الفان ومائتان واثنان وعشرون والتحديد بالخمسمائة
بعيد عنهما وان اعتبر بحسب الكلمات او الحروف وضم آيات الاصول الى الفروع
واكتفي بمجرد الاشعار الغير البالغ حد الظهور والوجه حمل الاثلاث والارباع
على مطلق الاقسام والانواع وان اختلفت في المقدار او حمل الربع على ما يشتمل البطون
والثلث على ما يعمه وبطون البطون والاول على غاية ما يصل اليه افكار العلماء
والثاني على ما يعمه والمختص بالائمة عليهم السلم او حملها على احكام الايات
دون آيات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار او تعميمه بحيث يشمل
البطون ولا ريب ان الاول اكثر من الثاني فان الاية الواحدة ربما دلت على
احكام كثيرة وقد ذكر علي بن ابرهيم في تفسيره ان سورة البقرة وحدها اشتملت
على خمسمائة حكم وآية الشهادة منها على خمسة عشر حكما وقد زاد المتاخرون على
ذلك شيئا كثيرا ولا تزال تزداد بتلاحق الافكار وتعاقب الانظار والمعتبر
في الحجية ما تواتر اصلا وقراءة ويجب الجمع بين القراءات كما يجمع بين الايات ولا
عبرة بالشواذ وقيل انها كاخبار الآحاد ويضعف بخروجها عن القرآن لان من
شرطه التواتر بخلاف الخبر ومنسوخ التلاوة حجة مع القطع به لانه من كلام الله
ومن القرآن باعتبار ما كان وان خرج عما بين الدفتين بعد النسخ وجاز مس المحدث
والمنقول منه لا يبلغ حد القطع فهو ان الخطب في هذا الفرع   السنة قول
من لا يجوز عليه الكذب والخطأ وفعله وتقريره غير قرآن وعادي وما حكى احد
الثلاثة يسمى خبرا وحديثا وهو قدسي ونبوي وامامي والكل حجة والغرض منها

مايتعلق بالاحكام واستفادتها من القول ظاهرة واما الفعل فالوجه فيه اصل الاشتراك
فيما لا يعلم كونه من الخواص فان علم فيه الوجه من الوجوب او الندب او الاباحة اشترك
بوجهه المعلوم والا ثبت به الرجحان في العبادات والجواز في غيرها وهل يثبت
به الوجوب لكونه الاصل في فعل الحجة الاظهر ذلك لاسناد الائمة عليهم السلم
الى فعل النبي صلى الله عليه وآله واسناد بعضهم الى بعض واستدلالهم به على الوجوب
من دون تعرض للوجه في النقل المستفيض واحتجاج معظم الفقهاء به على ذلك
مطلقا ولعموم الامر باتباع النبي والائمة عليهم السلم في الكتاب والسنة وهو
للوجوب وان استلزم تخصيص ما علم ندبه او اباحته رجحا للتخصيص على المجاز كما
اعترفوا به في مثل قوله عليه السلم خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي
والجزاء من شواهد المسئلة وظاهر الاول وجوب التاسي في جميع العبادات فان
المنسك مطلق العبادة كما في القاموس وغيره ووجوب الاتباع لا يتوقف على العلم
بوجوب الفعل المتبع وان استلزم لاشتراك التكليف وامتناع زيادة الفرع على
الاصل والعلم بالوجه بادلة التاسي لا ينافي عدم العلم به من خارج كما هو المفروض
في محل النزاع والوجه في التقرير وجوب انكار المنكر او تنبيه الغافل فيشترط تحقق
شرائطهما ويثبت به الندب في العبادات والجواز في غيرها مع عدم ظهور الوجه
فان ظهر فالوجه ثبوته وان لم يشترط في صحة الفعل لوجوب تبليغ صفات الافعال
ويشترط في الثلثة انتفاء التقية فان وجدت سقط دلالتها على الحكم الواقع
وقد يثبت بالقول حكم ظاهري اذا كانت التقية لمصلحة المخاطب ويستمر باستمرار
السبب كما في قضية علي بن يقطين وغيره ممن امر بوضوء العامة وامثاله
لذلك حتى زال ما كان يخشى عليه من الاذية مع علمه بانه خلاف اجماع الائمة
الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء انفردت به

الفرقة الناجية او انضم اليها غيرها من فرق المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة
من المذهب او الدين او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم الاعصار كلها
او اختص ببعضها عم فقهاء عصر واحد او اختص بالبعض الكاشف عن قول الحجة
من الطائفة المحقة والاجماع بهذا المعنى يلزمه الحجية ولا تفارقه قطعا فان قول
المعصوم حجة بالضرورة فكذا الكاشف عنه نعم وجود الكاشف وعمومه في الاعصار
يتوقف على وجود الامام وثبوت عصمته وعدم خلو الارض منه وهذه امور
مقررة في الاصول معلومة من المذهب وقد اشير الى حجية اجماع الامة فيما
رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله لا يجتمع امتي على ضلالة وقوله
من فارق جماعة من المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه والى
ما بعده وغيره مما ورد من لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف والفرقة مع تفسير
الجماعة باهل الحق وان قلوا والفرقة باصحاب الباطل وان كثروا ووافقنا اهل
الخلاف على الاول وان خالفوا في التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل
والعقد من الامة وجوزوا الخطا على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واستندوا
في ذلك في نحو ما مر بما ليس الوجه فيه مجرد اتفاق الاراء بل وجود المعصوم من الخطا
بين العلماء ولو انهم وقفوا على الحد الذي قررناه لكان كل اجماع عندهم اجماعا
عندنا من غير عكس وان اختلف التعليل في محل الوفاق لكنهم اثبتوا الاجماع مع
مخالفة الشيعة بل مع اتفاق العلماء المذاهب الاربعة فانتفت الكلية من الطرفين
وثبت العموم من وجه بين الاجماعين ولو قيل في تحديده انه اتفاق الفرقة الغير
المبتدعة لصح على جميع المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة فانه اختلاف
في المصداق دون المفهوم والطريق الى العلم بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل و
المتواتر والمحفوف بقرائن العلم وتصفح الاخبار والاثار وكثرة المزاولة وطول

المراجعة وحصول التسامع والتظافر بالتدريج وان لم يتميز طريق دون طريق
وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم في الآفاق وعدم
الاحاطة باعيانهم واسمائهم كما لا يمنع كثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم من العلم
باتفاقهم على كثير من المسائل والمنكر لها يدفع باللسان ما يحكم به الوجدان وتكرر
سورة المخالف باعترافه بضروريات الدين والمذهب وحصول العلم الضروري بها
للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام وحصول العلم له كغيره بان جمهور المسلمين
في شرق الارض وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات كالصلوة والصوم ويجتنبون
كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة وبعد الشقة وباتفاق
العلماء الاثبات على نقل الاجماع من عصر الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا في اصول
الدين وفروعه على ما تشهد به الكتب والمصنفات مما لا يمكن دفعه ولا حمله على المجازفة
او تغير الاصطلاح واطباق الجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير
مع ان الكثرة والانتشار لو منعا من العلم بالاجماع لمنعا من الشهرة ايضا اذ لعل
فيمن لا نعرفه من الفقهاء المنتشرين في الآفاق جمعا كثيرا يوافقون الشاذ ويخالفون
المشهور فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا هذا مع مسيس الحاجة
والاضطرار الى هذا الاصل فيما خلا عن النص من كتاب او سنة او وجد فيه ذلك
اذ قلما يتفق من النصوص في ابواب الفقه من الطهارات الى الديات ما ينطبق على تمام
الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع في التعدية عن المدلول والقصر على بعضه
والتصرف في وجوه دلالته مع بطلان القياس وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام
وبالجملة فلا يقوم للفقه عمود ولا يخضر له عود الا بهذا الاصل ومن انكره في الاصول
فسوف يضطر اليه في الفروع وقد وجدنا كثيرا من الناس ينكرونه في السعة ويعترفون
به عند الضيق وليس ذلك الا من قلة التحقيق واما الكشف من قول المعصوم عليه السلم

وهو مناط

وهو مناط الاجماع عندنا فللاصحاب فيه طريقان احدهما وهو مسلك المعظم والمنهج
الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم عليه السلم للعلم باتفاق من يشمله ومرجعه
الى ترتيب قياس من الشكل الاول وهو ان الامام احد العلماء او احد علماء العصر
وكلهم او من عدا المعروف منهم قائل بهذا الحكم فالامام قائل به اما الاولى فلان
الامام المعصوم عليه السلم سيد العلماء ورئيس الفقهاء وهو موجود في كل عصر
اما ظاهرا او خفيا مستورا كما هو قضية المذهب واما الثانية فلان المفروض
حصول العلم الاجمالي باتفاق الجميع من غير توقف على العلم بقول كل واحد على
التفصيل فان العلم بالجملة كما يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم بالتفصيل
من العلم بالجملة وعليه المدار في جميع البراهين المنتجة للعلم واليقين لان العلم
بالاجمال فيها لو توقف على التفصيل لزم الدور المحال والطريق الى العلم الاجمالي
هنا ما لم يفصل وحاصله التتبع الذي يظهر به مذهب الغائب من مذهب الشاهد
وينكشف قول من لا نعرفه من قول من نعرف ولا يقدح فيه وجود الخلاف في بعض
الطبقات ولا وجود المخالف الشاذ في عصر المجمعين اذا كان معروفا في التتبع
يشترط دخول كل من لا نعرفه ممن يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله لا يحصل
الا بذلك فانا لا نعرف الامام بشخصه ومع فرض المعرفة به لا حاجة الى استعلام
بغيره وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام
بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في هذه الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة
القول اليه فيبرزه في صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة
مثله بقول مطلق لكن هذا على تقديره طريق آخر بعيد الوقوع مختص بالاوحدي
من الناس وذلك في بعض المسائل الدينية بحسب العناية الربانية فلا ينتقض به
ما قررناه وثانيهما حصول العلم بقول المعلم باتفاق غيره من علماء الطائفة

وفيه مسلكان الاول استفادة الموافقة من عدم الرد وفيه وجهان الاول ابتناؤه
على قاعدة اللطف التي لاجلها وجب على الله نصب الامام فانها تقتضي ردهم لو
اتفقوا على الباطل فانه من اعظم الالطاف فان امتنع حصوله بالطرق الظاهرة
فبالاسباب وحيث انتفى الرد مطلقا علم موافقته لما اجمعوا عليه فيكون حجة وحجيته
وان كانت فرعية على وجوب الرد لكن وجوب الرد لا يتوقف على حجيته فلا يلزم
الدور كما ظن ولا يرد على ذلك ثبوت الحيرة في زمن الغيبة لان وقوع الجميع فيها
وشمولها للكل في الحكم الواحد غير مقطوع به ولا نقض الامر مبني على ان الرد
عن الباطل لا يستلزم رفع الحيرة اذ مع التردد والاشتباه يحصل التخلص بالتوقف
في الحكم والاحتياط في العمل بخلاف ما لو اتفقوا على الباطل وهذه الطريقة قد سلكها
الشيخ في العدة وادعى ان العلم باجماع الطائفة لا يحصل الا بها واختارها جماعة
منهم الحلبي في ظاهر الكافي وزيفها المرتضى في الذريعة واحتمل اختصاص اللطف
المذكور بزمان الحضور قال واذا كنا نحن السبب في غيبته فقد اتينا من قبلنا
لا من قبله وفي العدة ان هذا هو الذي ذهب اليه المرتضى اخيرا وبعضهم منار تضا
لها اولا وقد ينتصر لها بان وجود الامام في زمن الغيبة لطف قطعا فيثبت فيه
كل ما امكن لوجود المقتضي وانتفاء المانع وان هذا اللطف قد ثبت وجوبه
قبل الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل وان النقل المتواتر قد دل على بقائه
نعم النبي صلى الله عليه وآله ان لكل بدعة من بعدي يكاد به الايمان وليا
من اهل بيتي موكلا يذب عنه ويعلن الحق ويرد كيد الكايدين وعن اهل
البيت عليهم السلم ان فيهم في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين
وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وفي المستفيض عنهم ان الارض لا تخلو الا
وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق وان نقصوا شيئا تممه لهم

ولولا

ولولا ذلك لالتبس عليهم امرهم ولم يفرقوا بين الحق والباطل وعن امير المؤمنين
عليه السلم في عدة طرق اللهم انك لا تخلي الارض من قائم بحجة اما ظاهر مشهور
او خائف مغمور لئلا تبطل حججك وبيناتك وفي بعضها اللهم لا بد لارضك
من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا تبطل حجتك ولا
يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم او مترقب
ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه وادابه في قلوب المؤمنين
مثبتة فهم بها عاملون وفي تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد
وفي عدة روايات ان المنذر رسول الله صلى الله عليه وآله وفي كل زمان امام
منا يهديهم الى ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وفي بعضها والله ما ذهبت منا
وما زالت فينا الى الساعة وعن ابي عبد الله عليه السلم قال ولم تخل الارض منذ
خلق الله آدم من حجة له فيها ظاهر مشهور او غائب مستور ولم تخل الى ان تقوم الساعة
ولولا ذلك لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال كما ينتفعون بالشمس
اذا سترها السحاب وعن الحجة القائم عليه السلم واما وجه الانتفاع في غيبتي فكالانتفاع
بالشمس اذا غيبتها عن الابصار السحاب وفي الامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل
السماء والاخبار في هذا المعنى اكثر من ان تحصى ومقتضاها تحقق الرد عن الباطل
والهداية الى الحق من الامام في زمان الغيبة والمراد حصولهما بالاسباب الخفية كما
يشعر به حديث السحاب دون الظاهرة فانها منتفية بالضرورة ولا ينافي ذلك تضمن
بعضها الاعلان بالحق فانه من باب الاسناد الى السبب والاحتجاج مبني على ان المراد
حصول الرد والارشاد قبل الاتفاق والا لكانت خلاف الملحظ وكان الاكثر حملوها
على بيان الالطاف التي من اجلها وجب نصب الامام وان تخلفت عنه في زمن الغيبة
لوجود المانع وصراحة بعضها في التحقق مع وضوح الدلالة في الباقي يأبى ذلك

الثاني دلالة التقرير والامساك عن النكير على اصابة المجمعين فان تقرير المعصوم عليه السلم حجة في فعل الواحد فكيف بالجمع الكثير والجم الغفير ولا يمتنع منه الغيبة مع العلم بالحال والتمكن من الرد فانه وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا لانه يرانا ونلقاه ويلقانا وان كنا لا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ويرعانا ويطلع على احوالنا ويعرض عليه اعمالنا ولا يلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجود من يحق ولا وجوبه في شان العصاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على المتفقين بالمعصية حال الظهور لان ذلك انما يلزم لو انحصر الوجه في السبب الخفي بحيث عرض العمل وهذا الوجه قد اعتمده بعض المتاخرين ويحتمله كلام ابي الصلاح وهو مبني على وجوب التنبيه على الخطا مطلقا او مع العلم دون الظن ولو خص بالامام لما يلزم من وجوب الهداية عاد الى قاعدة اللطف ولا يشترط في هذا المسلك بوجهيه وجود مجهول النسب لان المفروض خروج الامام فلو انحصر غيره في المعروفين كان حجة ولا يمنع منه وجود الخلاف المتقدم وفي المقارن الشاذ وجهان وهل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما اجمعوا عليه قيل نعم ويحتمل العدم اذ لا جدوى لها مع فرض اتفاقهم على خلافها المسلك الثالث في كشف الاتفاق عن وجود المستند القاطع للعذر ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلان فتوى الواحد من علمائنا الثقات الاثبات يفيد الظن بوقوفه على دليل الحكم فاذا وافقه فتوى مثله او من هو اعلم منه واوثق قوي الظن بذلك قطعا وكلما انضم اليه مثله وامثاله تقوى وتضاعف حتى يحصل اليقين باتفاق الجميع كالاخبار المتواترة فان اصلها الاحاد التي لا تفيد علما بالانفراد وان حصل لها ذلك بواسطة التعاضد والاجتماع وهذا المسلك لجماعة من محققي المتاخرين وهو قوي متين وطريقة الحدس الصائب والذهن الثاقب وليس ذلك للتعويل على مجرد اجتماع الاراء كما هو مذهب اهل الخلاف بل لكشف اتفاق اهل الحق عن اصابة الدليل

والوقوف على الحجة

والوقوف على الحجة الواصلة اليهم من الحجج ممن لا يجوز عليه الخطا ولا ينتقض بالمشهور لان الشهرة من حيث هي شهرة لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع كانت اجماعا وخرجت عن مسمى الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين من اصحاب الائمة عليهم السلم كزرارة ومحمد بن مسلم وبريد ابن معوية والفضيل بن يسار والحلبي وابرهيم من الفقهاء المتمكنين من سماع الاحكام من الائمة المعصومين وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين تتبعوا الاثار الباقية من الائمة الاطهار ولا في هؤلاء بين القدماء المتمكنين من كتب اصحاب الائمة عليهم السلم واصولهم كالصدوقين والقديميين والشيخين والسيد المرتضى وامثالهم ومن تاخر عنهم ممن لم يتمكن من جميع ذلك او اكثره كالفاضلين والشهيدين وساير المتاخرين فان المناط في الجميع واحد وهو اجتماع الظنون البالغة الى حد اليقين وان اختلفت بالقلة والكثرة والقوة والضعف فان العلم قد يحصل بالعدد اليسير من اصحاب الائمة عليهم السلم ويتوقف على اتفاق الكثير من غيرهم على اختلاف باختلاف طبقاتهم في الدين والتقوى واختلاف مراتبهم في الفقه والضبط وايضا فان حصوله بالطبقة الاولى طريق الى حصوله بما يليها وهكذا الى ان يصل الينا بتلقي المتاخر عن المتقدم ووصوله من كل طبقة الى ما بعدها واخذ اللاحق عن السابق يدا بيد وخلفا عن سلف والشهرة مؤيدة وليست بحجة على المشهور ما لم تبلغ القطع لان الاصل عدم حجية الظن ولانها لو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة لثبوت الشهرة في عدم حجية الشهرة وليس غيرها اولى بالاعتبار منها واعتبارها تناقض وفي البعض ترجيح من غير مرجح فوجب سقوط اعتبارها مطلقا ولان العلماء قديما وحديثا يطالبون بادلة المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون عن الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب وامتنع التوقف لمخالفة الدليل

ح المدلول والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار خلاف ذلك
وربما يتفق لبعضهم الاستدلال بالمشهور او الاشهر مع وجود الحجة من غيره كما
اتفق للعلامة وغيره في مسئلة تحديد الرضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع
اخر وهو مبني على التسامح بجعل المؤيد دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله
احتجاجهم في بعض المواضع بمجموع امور لا يبلغ كل منها حد الحجية ويشترط في هذا النوع
افادة المجموع للقطع الا اذا كان في البعض اشعار من جهة اللفظ بناء على حجية الا
اذا اعتضد بغيره وان لم يبلغ حد القطع وقال الشهيد ره في الذكرى الحق بعضهم
المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فقريب لان عدالتهم
تمنع من الاقدام على الافتاء ولقوة الظن في جانب الشهرة وما ذكره بعيد وبين
تعليله تدافع فان الوجه الاول يقتضي العلم والثاني صريح في الظن ومع العلم فلا
في الحجية لكشفه عن قول الحجة والحق انه على هذا التقدير اجماع لان الاجماع عندنا
هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام دون اتفاق الجميع ومن ثم لم
يقدح فيه مخالفة معلوم النسب وموضع البحث الشهرة الغير البالغة حد اليقين
واعتبارها مبني على اعتبار حجية الظن مطلقا وليس ذلك من مذهبنا وان اوهمه
بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهي
الى اليقين كظواهر الكتاب والسنة واخبار الاحاد ونحوها وانسداد باب العلم لا يقتضي
اعتبار مطلق الظن الا اذا انسدت الظنون ولم يدل على اعتبار بعضها دليل مخصوص
وليس الامر كذلك فان كثيرا من الظنون قد دلت الادلة على اعتباره بالخصوص والظن
المعتبر كالعلم والباب فيه متسع وان ضاق باب العلم وانسد كما قيل وربما تعلق بعض
المتاخرين في حجية المشهور بمثل قول الصادق عليه السلام لزرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر وهو تعلق ضعيف فان المراد بما اشتهر هنا الحديث المشهور بقرينة

وروده

وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين على الاخر والمعنى خذ من الحديثين
المتعارضين بما اشتهر بين اصحابك اي بالحديث المشهور بينهم وليس هذا من باب تخصيص
العموم بالمورد بل من باب تحصيله به والفرق ظاهر الا ترى انه لو قيل هل ينجس الماء
بملاقاة النجاسة فاجاب بان ما كان كرا لا ينجس بالملاقاة فان المعنى ما كان كرا
من الماء لا ينجس بها وغير الماء كالمضاف والجامد خارج عن العموم لا ان العموم مخصص
بغيرهما واما قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة فان المجمع عليه لا ريب فيه فلا دلالة له
فيه على المشهور لان مطلق الشهرة غير الاجماع الذي لا ريب فيه فيحمل المشهور فيه
على ما بلغ حد الاجماع ولا ريب في كونه حجة مطلقا ولو حمل الاجماع على المشهور بقرينة
السياق فليس نصا في حجية المشهور لاحتمال ارادة الحديث المشهور دون الشهرة
مطلقا الشهرة اما في الرواية او الفتوى والتاييد يحصل لكل منهما وربما خص
بعض المتاخرين بالاولى مدعيا ظهورها من قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين
اصحابك وهو ضعيف جدا فان قوله عليه السلام ما اشتهر اعم مما اشتهر نقله
او اشتهر حكمه ولان المدار في الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين ولا ريب
في حصولها في الحديث المفتى به ولان الامر بالاخذ بما هو مشهور ليس لتعبد محضا
بل لدلالة الشهرة على القبول فاذا تحقق القبول كان احق بالاعتبار ولو تعارضت
الشهرتان بان كان احد الحديثين مشهورا في النقل دون الفتوى والاخر بالعكس فالاظهر
ترجيح الثانية لان الظن فيها اقوى كما علم مما قلناه بل رجح في الذكرى الشهرة باعتبار
الفتوى وان خلت عن النص ظاهرا اذ اعلم اطلاعهم على المعارض لان عدولهم عنه
ليس الا لاستنادهم الى ما هو اقوى منه كما قال وكذا لو عارض الشهرة المستندة الى
حديث ضعيف حديث لان نسبة القول الى الامام عليه السلام قد تعلم وان ضعف طريقه
كما تعلم مذاهب الفرق باخبار اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر ره

رواية الموثقين مع فساد مذهبهم قلت ومن هنا ان ما دل على خلاف المشهور
كلما صح سنده وتعددت طرقه واتضحت دلالته اشتد ضعفه الا اذا علم عدم
ظفرهم به او غفلتهم عن دلالته او عدم وهم عنه لوجه ضعيف ولو شك في الاطلاع
فوجهان من تعارض الاصل والظاهر والنظر في خصوصيات المواضع مجال واسع فلا تغفل
الشهرة عاضدة مطلقا مطلقة او مخصوصة بالقدماء او المتاخرين
لوجود المقتضي وهو اجتماع الانظار ولو تعارضت الشهرتان ففي ترجيحها لوجهان
ومن قرب عهد المتقدمين ودقة نظر الاخرين وكشف عدم وهم عن الخلل في دليل
الاولين ويتفرع منها التفصيل بترجيح الاولى فيما استند الى محض النقل والثانية
فيما طريقه العقل او التعمق في دليل النقل وقد رجح الاولى باستقرار الترجيح
بها فلا ينقض بالاخرى ويضعف بعدم استقرار المرجحات كالادلة والمتاخر كاشف
فلا يلزم تغير الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق واول اشهر القولين
الى الشذوذ وتجدد الاستنباط بتلاحق الافكار ووجدان النص والمرجح في امر
ذاهب ودروسه وبعده عن امام بعد امام وظهور الخلل في مستند القول الاول وقد
يشكل القول في بعض ذلك بلزوم التكليف بما لم يبلغ الاصول ولا العقول ويمكن
دفعه بان تجدد المدرك كاشف عن وجود مدرك اخر سابق يقوم مقام اللاحق
وبيان مستنده وفقد السبب المخصوص غير مضر لان الغرض الوصول الى المطلوب باي
وجه كان ولك ان تمنع وجوب نصب الدليل الموصل فان الحكمة ربما اقتضت الخفاء
كما انها قد تقتضي الظهور وبطلان التصويب انما يقتضي ثبوت الحكم الواقعي
لا وجود الدليل الموصل اليه ولا فرق بين فقد الدليل في الاصول ووجوده
مع عدم التمكن منه والثاني متحقق كما يشهد به بعض مقامات الاجتهاد التي تضيق
من الاحاطة بها في الاصول الثابتة مع ظهور انتفاء البدل حال الاحتياج الى العمل

وقد يلتزم

وقد يلتزم في مثل ذلك تغير الحكم الواقعي فان تكليف المختار غير تكليف المضطر
فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعي ولا اختلاف الاحكام باختلاف الظنون الاجتهادية
كما يدعيه القائلون بالتصويب عدم تعرض الاصحاب لرواية في مسئلة ليس
من القدح في شيء فان الرواية متى صلحت للاحتجاج صح التمسك بها ولم يتوقف
على سبق الاحتجاج بها من غير هذا المستدل كيف ولو كان كذلك لو قفت الادلة
على المستدل الاول وامتنع التعدي عنه بتكثر الدلائل وتحقيق المسائل ولوجب
القدح في اكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الاصحاب فان المتاخرين عن الشهيد
الثاني قد زادوا عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وقد زاد الشهيد الاول
على الفاضلين والفاضلان على الشيخين والشيخان على من تقدمهما وقد جرت
سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنايع يوما فيوما بتلاحق الافكار
واتساع الانظار وزيادة كل لاحق على سابق اما بزيادة تتبعه وعثوره على ما
لم يعثر عليه الاول ووقوفه على ما لم يقف عليه اولان افكار الاوايل وانظارهم
هيات لفكر زايد او نظر اصابها فزاد عليهم بما عنهم او لعناية ربانية ولطف
مخصوص ساقها الى المتاخر لعلة وكرامة يختص به وليس في شيء من ذلك ما يزري
بحال المتقدمين او ينقص من جلالتهم او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه
ابن ادريس طاب ثراه في خاتمة كتاب السرائر قال ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف
وسبق الى بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما زلوا اوحرزوا
لاجل انهم كدوا افكارهم وشغلوا زمانهم في غيره ثم صاروا الى الشيء الذي لوا
فيه بقلوب قد كلت ونفوس قد سئمت واوقات ضيقة ومن ياتي بعدهم فقد
استفاد ما استخرجوه ووقف على ما اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت له بذلك
رياضة واكتسب قوة فليس بعجيب اذا صار الحجة له فيمن تقدم وهو موفور

التقوى مشح الزمان لم يلحقه ملل ولا خامره ضجر ان يلحظ ما لم يلحظوه ويتأمل ما لم يتأملوه
ولذلك ازداد المتأخرون على المتقدمين وكثرت العلوم بكثرة الرجال واتصال الانظار
وامتداد الآجال هذا كلامه ره وكما ان استدراك اللاحق على من سلف لا يوجب طعنا
فيهم فكذا اهمالهم لما استدركه لا يوجب طعنا فيه ولا فيما استند اليه ولو كان الاستدراك
على السلف طعنا في الخلف لكان السلف اولى به لتقدمهم في ذلك وسبقهم اليه اذ ما من
احد منهم الا وقد استدرك على من تقدمه باشياء كثيرة اهملها المتقدم او لم يتتبع القول
فيها وكثيرا ما يدعي احدهم ان المسئلة خالية عن النص ثم يأتي الآخر فيها بنص او نصوص
معتبرة بل صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنص على الشهيد كثير
جدا واستقصاء المواضع التي اتفق ذلك له او لغيره يفضي الى غاية التطويل
مرسلات ابن ابي عمير لا تقصر عن المسانيد لسكون الاصحاب اليها واتفاقهم على انه
لا يرسل الا عن ثقة قال الشيخ ره في العدة في بيان حكم المراسيل واذا كان احد
الراويين مسندا والآخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل
الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوّت الطائفة
بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من
الثقات الذين عرفوا انهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما اسنده
غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم وقد نقل الثقة الجليل
ابو عمرو الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح منه والاقرار له بالفقه والعلم واورد
اخبارا كثيرة تدل على توثيقه وتورعه في نقل الاخبار حتى انه نقل عنه الامتناع
عن رواية اخبار العامة كراهة التخليط وبالجملة فالظن الحاصل من مراسيل ابن (دراية نخ)
ابي عمير واضرابه لا يقصر عن الظن الحاصل من مسانيد الثقات والاعتماد في الجرح
والتعديل على الظنون الاجتهادية كما اختاره جماعة من المحققين خلو الكتب

الاربعة

الاربعة عن رواية لا ينفي حجيتها اذ ليس من شرائط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة
كيف وقصر الحجية على ما فيها من الاخبار يقتضي سقوط ما عداها من كتب الحديث عن
درجة الاعتبار مع ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار ولا يقصر عنها
بكثير في الظهور والانتشار كالعيون والخصال والامالي من مصنفات الصدوق
وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة النسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلاء
وعلماء الطائفة ووجوه الفرقة لم يزالوا في جميع الاعصار والامصار يستندون
الى هذه الكتب ويفزعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والآثار المروية عن الائمة
الاطهار ولم يسمع عن احد منهم الاقتصار على الكتب الاربعة ولا انكار الحديث لكونه
من غيرها واقبال الفقهاء على تلك الاربعة واكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها
عندهم بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي اختصت بها من بين
الكتب المصنفة في هذا المعنى فانها مع جودة ترتيبها وحسن تهذيبها وكون مؤلفيها
رؤساء الشيعة وشيوخ الطائفة اجمع كتب الحديث واشملها لما يناسب انظار الفقهاء
من احاديث الفروع وما عدا الكافي منها مقصور على روايات الاحكام موضوع لخصوص
ما يتعلق بالحلال والحرام وسائر كتب الحديث وان اشتملت على كثير من الاخبار المتعلقة
بهذا الغرض الا ان وضعها لغيره اقتضى تفرق ذلك فيها وشتاته في ابوابها وفصولها
على وجه يصعب الوصول اليه ويعسر الاحاطة به فلذلك رغبة من يطلب الفقه فيها
عزيمة من يرغب اليه هذا النوع وانصرفت همم الاكثرين الى الكتب الاربعة واربعت
جماهير العلماء على حياضها المترعة وشدت رحال الحديث اليها الرجال واقبل الفقهاء
اليها كل الاقبال حتى طار ذكرها في الاقطار واشتهرت من بين كتب الحديث هذا
الاشتهار وبقيت اكثر الكتب الباقية في زوايا الهجران ناسجة عليها عناكب النسيان
قلما يرجع اليها في تحقيق المسائل وتنقيح الدلائل اكتفاء بما هو انفع واكمل واجمع وهذا

الذي هو الامر الداعي الى الرغبة عما عدا الكتب الاربعة من كتب الحديث المؤلفة
في عصر المشايخ الثلثة وما بعده واما كتب القدماء والاصول المصنفة في زمان
الائمة عليهم السلم فالسبب الباعث على عدم ظهورها واشتهارها مع ماذكر بعد
العهد وتمادي المدة واندراس اكثر تلك الكتب والاصول باستيلاء سلاطين
الجور وغلبة ائمة الضلال وشدة المحنة على الشيعة في تلك الازمنة من جهة التقية
وليس السبب في ذلك ضعفها وعدم اعتبارها قطعا كيف والكتب الاربعة وغيرها
من مصنفات المتاخرين كلها منتزعة من تلك الكتب مستخرجة من تلك الاصول
فلو كانت تلك غير معتبرة كانت هذه كل فانه قيل قد بذل الائمة الثلثة اصحاب
الكتب الاربعة جهدهم في تحقيق الروايات ونقل الاحاديث والتميز بين صحيحها
وفاسدها وسليمها ومعيبها وقد كانت الكتب المصنفة والاصول الاربعمائة
موجودة في زمانهم وكانوا متمكنين من الرجوع اليها والاخذ منها فهؤلاء المشايخ
الثقات لم يقتصروا على هذه الاخبار التي دونوها واودعوها هذه الكتب الا لعدم
صحة غيرها من الاخبار ووجود خلل فيها اوجب لهم العدول عنها الى ما اقتصروا
عليه قلنا هذا من سقط القول وشطط الرأي قد سبق اليه من الناس من استثقل
عبؤ الاجتهاد واستصعب كلفة الانتقاد ولو صح ذلك كان طعنا في احاديث الكتب
الاربعة ايض فان كلا منها قد اشتمل على ما لم يشتمل عليه الاخر واحاط بما لم يحط
سوى الاستبصار بالقياس الى التهذيب فانه بضعة منه واما غيره فمن المعلوم اشتمال
الكافي والفقيه على ما لا يوجد في التهذيب واشتمال التهذيب على ما ليس فيهما وكذا
اشتمال كل من الكافي على ما ليس في الاخر فلو كان ايراد كل منهم ما اورده في كتابه
شهادة على عدم صحة غيره وجب رد الجميع في موضع الانفراد ولزم انه لا يصح من الاخبار
الا ما احاط به الكل والحق ان الائمة الثلثة لم يقصدوا في هذه الكتب الاحاطة الكلية

والاستقصاء التام وانما اوردوا فيها ما عثروا عليه حال التصنيف وما تيسر لهم الوقوف
عليه وقت الجمع والتاليف وانهم انما اعتمدوا في الجرح والتعديل والرد والترجيح على
ما ادى اليهم نظرهم في ذلك الحال وتكليف كل من تاخر عنهم فيما ذكروه وما تركوه موكول
على ممارسة الاخبار والنظر في احوال الرجال ودعوى الكلية في كل من طرفي الاثبات
والنفي منشاها المسامحة واغتنام الراحة مع سوء التدبر وقلة التامل نعم احاديث
الكتب الاربعة اقوى من غيرها واولى بالترجيح مع التعارض والتعادل من سائر
الوجوه وهذا لا يجدي نفعا في هذا المقام فان للنظر في الترجيح مع التعارض والتعادل
محلا اخر   اجمع الامامية والمعتزلة على ان للافعال بالنظر الى ذواتها حسنا
وقبحا مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه وهذا المعنى ثابت للافعال
في نفس الامر ولم يثبت لها باعتبار معتبر او وضع واضع فهي من قبيل لوازم الماهيات
الثابتة لها لا بالجعل لعدم تعقل وروده عليها ولا على لوازمها كما قرر في محله
سواء قلنا ان المقتضي للحسن والقبح ذوات الافعال كما ذهب اليه جماعة او صفاتها
اللازمة لها كما عليه اخرون او وجوه واعتبارات على ما قال الجبائية فان محصل
النزاع يرجع الى اعتبار الجهات تعليلية او تقييدية فالجبائية على الاول والباقون
على الثاني فعلى الاول يكون اللطم حسنا لكونه تاديبا وقبيحا لكونه تعذيبا وعلى الثاني
الحسن هو اللطم على وجه التاديب والقبيح هو اللطم على وجه التعذيب واما اصل اللطم
فهي حقيقة لا تقتضي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تحصيصها في ضمن احد القسمين حسنا
ولا قبيحا كما ان حقيقة الفعل الشامل للحسن والقبيح لا تقتضي شيئا منهما الا بتخصيصه
او تنوعه او بخصوصه وبهذا يظهر فساد الاحتجاج وبهذا يظهر فساد الاحتجاج
بالنسخ واختلاف افراد الحقيقة الواحدة في الحسن والقبح كالصدق النافع والصدق
الضار والكذب النافع والضار على ما عدا الجبائية وطريق الدفع واضح مما قررناه

ثم ان الحسن والقبح قد يدركان بالعقل وان لم يرد شرع كحسن الاحسان وقبح العدوان
وقد لا يدرك الا من طريق الشرع كحسن صوم اخر يوم في رمضان وقبح صوم اول يوم
من شوال فلادراك الحسن والقبح الثابتين للافعال في نفس الامر طريقان احدهما العقل
وهو مستقل به والثاني الشرع المحتاج الى العقل فهما في الحقيقة العقل المحض والعقل
مع الشرع لان الشرع لا يستقل باثبات حكم اصلا واما الحكم الشرعي فهو عبارة عما
قرره الشارع ووضعه في حق العباد بحيث يشمل الاحكام الخمسة الشرعية الوجوب والتحريم
والاباحة والاستحباب والكراهة والخمسة الوضعية الصحة والبطلان والشرط والسبب
والمانع وهذه الاحكام توقيفية قطعا اذ لا يمكن اثبات التكليف الشرعي الذي هو
بوضع الشارع واحكامه مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره لو لم يخبر بذلك
واضح ولاثبات هذا الحكم طريقان احدهما النقل في الكتاب والسنة والاجماع والثاني
العقل بمعنى كون العقل دليلا على كون الشيء مامورا او منهيا عنه مثلا وليس المراد
بالامر والنهي نوع الخطاب اللفظي حتى يتوقف على صدوره من الشارع بل مدلول
هذه الخطابات اعني الاقتضاء والتخيير في نفس الامر والحاصل كون الشارع مريدا لهذا
الشيء بحيث يعاقب على تركه او غير مريد له بحيث يسخط بفعله وهذا المعنى يثبت في
في الاكثر بقوله افعل او لا تفعل ومدار ما يثبت بالدليل العقلي الدال على ثبوت
المعنى المذكور وادنى الطرق فيه طريقة الحسن والقبح المدركين بالعقل لا يكشف
الشرع تعريفه ان يقال هذا الشيء حسن عقلا وكل حسن شرعا واجب شرعا اما الاولى فهي جلية
على مذهبنا ومذهب المعتزلة واما الثانية فلانه متى حكم العقل بكون الشيء حسنا في نفس
الامر فلا بد من حكم الشارع بذلك لان الواقع لا يختلف والشارع مصيب له قطعا
والمفروض حكم العقل به ايضا واما الثالثة فاثباتها محل نظر وتامل ولنا في ذلك
طريقان الاول ما ذكره علماؤنا وغيرهم من اثبات المعاد في الجملة مع قطع النظر عن

الشارع

الشارع لا مع قطع النظر عن التكليفات الشرعية فان ذلك طريق اخر ولا يثبت به
المطلوب اما الاول فهو ان يقال بعد اثبات الواجب وحكمته ان خلق العباد معللة
بالاغراض الحسنة قطعا خلافا للاشاعرة في ذلك وتلك الاغراض لا تعود الى
الخالق ولا الى غيره في حق العباد خاصة وان امكن في غيرهم من الجمادات والنباتات
والحيوانات فتعين ان يكون الغرض جلب النفع لهم وليس ما غيره في هذه النشأة الدنيا
لفقد   اياه وكونه مشوبا بالالام الروحانية والاسقام الجسمانية ولوقوع
التفاضل مع عدم الاستحقاق فيها فتعين ان يكون هناك معاد يتحقق فيه
الاثابة والعقاب وليس الا بالنظر الى الافعال الحسنة والقبيحة وان هذه النشأة
الدار دار تكليف واختبار وبهذه الجملة يثبت ان الفعل الحسن مامور به اي مراد
للشارع والقبيح منهي عنه اي مبغوض له واما الثاني فهو ان الشارع قد امر ونهى
وحلل وحرم وبالجملة فقد اتى بالاحكام وسوغ بعض الاشياء وحظر بعضها وليس
ذلك الا لثبوت الاثابة على المامور به والعقاب على المنهي عنه والا كان قبيحا عقلا
وهذا الطريق اسهل من الاول لان اثبات المعاد الا ان المقصود لا يثبت به لانه
بعض ما يدل عليه ثبوت الاثابة الى ما امر به والعقاب بالنسبة الى ما نهى لا الى كل
حسن وقبيح فان بني على انه مامور ومنهي عنه كان دورا او مصادرة الى المطلوب الثاني
ان حكم الشرع وامره ونهيه تابع للحسن والقبح العقليين على مذهبنا ومذهب المعتزلة
اذ ليس امر الشارع بالفعل الا لكونه حسنا ولا نهيه عنه الا لكونه قبيحا واذا كان
الحسن والقبح سببين للامر والنهي فمتى تحققا تحقق الامر والنهي لان وجود السبب
يقتضي وجود المسبب ولا يجوز ان يقال ان المقتضي للامر والنهي نوعان مخصوصان
من الحسن والقبح لانا نرى ثبوت الامرين مع الاختلاف الشديد في مراتب الحسن والقبح
فعلم ان الامر والنهي   الى نوعين مخصوصين من الحسن والقبح ولا يجوز ان يقال

ربما كان المقتضي نوعان محدودان من الحسن والقبح بحيث يكون ما اتصل بالحسن والقبح
الخارجين عن الحدين غير مأمور به او منهي عنه لانا نفرض الكلام في الفعل المتصف
بالحسن المساوي عند العقل لحسن المأمور به ولا ريب ان ادراك ذلك بالعقل ومقصود
الدعوى الجزئية ومن العجب في هذا المقام ما وقع لبعض علمائنا الاعلام انه عرف
الحكم التوقيفي بما يتوقف على نص الشارع ومع ذلك فقد حكم لاستقلال العقل
احيانا واثبت بمجرد حكم العقل الحسن والقبح وتطابق العقل والشرع مع ان الحكمين
الاولين متناقضان اذ لا يمكن استقلال العقل بما يتوقف على نص الشرع وذلك
واضح وايضا فالدليل الذي بني عليه الاستقلال انما يتم بضم المقدمة الثالثة
واثباتها كما بيناه واما بدونها فلا يكاد يتم الا ان يراد بالحسن الشرعي كونه مأمورا به
وبالقبح الشرعي كونه منهيا عنه ومع بعده يتوجه معه منع المقدمة وهي ان
كل حسن عقلا حسن شرعا وان اريد بذلك اثبات الحسن والقبح الثابتين في نفس
الامر وجب الغاء تلك المقدمة اي الثانية اذ لا دخل لها في اثبات المطلب الاول
ايضا لان اتصاف الفعل بالحسن والقبح مما يدرك بالوجدان لا بالكلية المقتضية
لاتصاف الفعل باحد الامرين لا بعينه كما لا يخفى وقيل لا يثبت بالعقل الحكم لقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله عليه السلام دين الله الحديث
وغير ذلك وفيه بحث لان اقصى ما يدل عليه كون الاحكام الشرعية توقيفية
ومعنى ذلك على ما ذكرناه كونها بوضع الشارع وتعيينه في نفس الامر ومقتضى ذلك
عدم ثبوت الاحكام الشرعية مع قطع النظر عن ورود الشرع ونحن نقول به فحينئذ
فليتأمل في هذا المقام   الحكم قد يطلق ويراد به الحكم الواقعي التابع للحسن
والقبح الثابتين لذوات الافعال وهو حكم الله في الوقائع في نفس الامر وقد
يطلق ويراد به الحكم الظاهري الحاصل من الادلة الظنية كظواهر الكتاب والسنة

والاجماعات

والاجماعات المنقولة والحكم بهذا المعنى يختلف باختلاف الاراء والظنون الاجتهادية
بخلاف الاول لاستحالة اقتضاء المصلحة الواقعية امرين متضادين وحكمين متناقضين
ومنهم من لم يفرق بين المعنيين ولا اثبت لله تعالى حكمين بل ادعى ان الاحكام
الواقعية هي الاحكام التابعة للظنون الاجتهادية وانه ليس لله تعالى في الوقائع
حكم معين معلوم في الواقع بل حكم الله فيها تابع لاراء الفقهاء وظنون المجتهدين
وهؤلاء هم المصوبة القائلون بان كل مجتهد مصيب وشناعة هذا القول وفساده
غير خفي على اصولنا وقواعد اصحابنا والمراد من الاحكام في ابواب الفقه الاحكام
الواقعية لانها هي الاحكام المقررة في الشرع المقصود بيانها بالادلة الشرعية واما
الاحكام الظاهرية فليست مما سنها الله تعالى وقررها في حق العباد ولا نصبت
الادلة الشرعية لبيانها وان استفادها الفقهاء والمجتهدون منها فان ذلك
لا يقتضي كونها موضوعة لافادتها نعم قد اذن لهم في العمل بمقتضاها من حيث خفاء
الادلة الدالة على الاحكام الواقعية وامتناع التكليف بغير المقدور وابن هذا من
جعلها اسبابا سنة وطريقة فان مقتضى ذلك حصول الامتثال والاتيان بما هو
مطلوب الشارع ومراده ومقتضى الاذن هو المعذورية في تركه وعدم المؤاخذة
عليه والفرق بين الامرين بين فان قلت تعلق الامر الظاهري بشيء يقتضي كونه
مرادا ومأمورا به قطعا وذلك يستلزم حصول الامتثال على تقدير الاتيان به
لان الامتثال انما يتحقق بفعل المأمور به والمفروض حصوله فالامتثال كما يتحقق
بموافقة الامر الواقعي يتحقق بموافقة الامر الظاهري ايضا قلت تعلق الامر الظاهري
بشيء لا يقتضي كونه مرادا ومأمورا به في الواقع وانما يقتضي كونه كذلك بحسب ظاهر
الادلة فان الامر الظاهري دليل ظني والدليل الظني لا يوجب القطع بمدلوله
ضرورة والظن بكون الفعل مأمورا به انما يستلزم الظن بحصول الامتثال اذ لا يعقل

حصول العلم بالامتثال مع ظن الاتيان بالمامور به كما لا يعقل حصول الظن مع العلم
به والظن بحصول الامتثال قد يتفق معه حصول الامتثال في نفس الامر كما لو فرض
اصابة الظن وموافقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي كما لو فرض مخالفة الحكمين
وحصول الخطأ في الظن فالعبرة اذن في حصول الامتثال بموافقة الامر الواقعي
كما ذكرنا دون الظاهري فان قيل نفس الامر الظاهري لكونه دليلا ظنيا وان لم يقتض
العلم بحصول الامتثال لكن الادلة الدالة على اعتبار هذا الظن ووجوب العمل
بمقتضاه لكونها قطعية مما يقتضي فان كون الفعل مامورا به على هذا يكون مقتضى
الدليل اليقيني دون الظني فلنا كون المامور بالامر الظاهري واجبا ومكلفا به
مما لا ريب فيه وكذا حصول الامتثال بفعله بالنظر الى هذا الامر لكن ذلك لا
يوجب حصول الامتثال به بالنظر الى الامر الواقعي ايضا لان الامتثال كما مر هو
الاتيان بالمامور به ومن المعلوم ان الاتيان بما هو مامور به في الظاهر لا يستلزم
الاتيان بما هو مامور به في الواقع الا مع فرض اصابة الظن وتوافق الحكمين او
تصادقهما على المأتي به وان لم يتفقا وهذا الفرض خارج عن محل البحث وموضع
المسئلة كما لا يخفى وبالجملة فان اريد من حصول الامتثال حصوله بالنسبة الى
الامر الظاهري او بالنسبة اليه والى الامر الواقعي مع فرض الاتفاق فهذا مسلم
ولا كلام فيه وان اريد حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي مطلقا وان لم يتفق الحكمان
فبطلانه اظهر من ان يخفى لان حصول الامتثال بالنسبة الى الامر الظاهري وان لم
يستلزم حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي لكن لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالمامور
به في الظاهر مسقطا للتكليف عما هو مامور به في الواقع بان يكون بدلا ومجزيا عنه
فلا حاجة الى تحصيل الامتثال بالنظر الى الامر الواقعي لان وجوب الامتثال فرع
ثبوت التكليف فاذا سقط التكليف فلا معنى لوجوب الامتثال والحاصل ان التكليف

بالامر

بالامر الواقعي منوط بالقدرة عليه فاذا لم يتمكن منه انتقل الفرض عنه الى الامر الظاهري
وكان ذلك هو المكلف به خاصة والامتثال بالنسبة اليه حاصل قطعا لانا نقول
الامتثال المقصود بالذات من التكليف الظاهري لا يتحقق بمجرد الاتيان بما هو مكلف به
في الظاهر مطلقا بل انما يتحقق على تقدير كون المأتي به فردا من المامور به في الواقع وذلك
لان الامر بالحكم الظاهري ليس من حيث كونه مطلوبا ومرادا للشارع في نفسه بل من حيث
ان المظنون مطابقته للحكم الواقعي وان حصوله ذريعة ووسيلة لحصوله غالبا
فالطلب فيه راجع الى طلب الامر الواقعي حقيقة والسبب في ايجابه ليس الا نفس السبب
في ايجاب الحكم الواقعي حتى لو فرض انتفاء المقتضي للحكم الواقعي لزم انتفاء المقتضي
للحكم الظاهري ايضا ومع يمتنع سقوط الحكم الواقعي مع بقاء الظاهري كما جوزه
المعترض اذ لو جاز ذلك فاما ان يوجد معه المقتضي للحكم الواقعي اعني الحسن الذاتي
الثابت لنفس الفعل ام لا وعلى الثاني يلزم ثبوت الحكم الظاهري من غير علة وسبب
لما عرفت من ان السبب الواقعي في الحكم الظاهري هو السبب في الحكم الواقعي
ليس الا وعلى الاول فاما ان يثبت مقتضاه اعني الحكم الواقعي ايضا فيلزم ثبوت
الحكم الواقعي وسقوطه معا ام لا يثبت فيلزم تخلف الحكم الواقعي عن علته التامة
المقتضية لايجابه والتالي باقسامه باطل بالضرورة فكذا المقدم وتحقيق المقام
انه قد عرفت من مذاهب الامامية وعلم بالادلة العقلية والنقلية ان للافعال
في انفسها وذواتها حسنا وقبحا مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه ولهذه
وبهذه وان الخطابات الشرعية تابعة لهذين الوصفين كاشفة عن ثبوتهما
في الواقع عند الاشتباه ومن المعلوم ايضا ان مقتضى كل واحد من الوصفين المذكورين
لا يكون الا شيئا واحدا معينا في نفس الامر لاستحالة اقتضاء الواحد الشخصي امرين
متضادين وحكمين متناقضين كما سبقت الاشارة اليه وهذا الامر الواحد الذي

هو مقتضى الحسن او القبح العقلي وهو المسمى بالحكم الواقعي وهو حكم الله في الوقايع
في نفس الامر فهذا الحكم ان كان ظاهرا معلوما والا وجب الاجتهاد والتحري في تحصيل
الظن به لانتفاء العلم بالمكلف به مع عدم سقوط التكليف بعروض الاشتباه وكان
ما ادى اليه الظن مكلفا به من حيث ان المظنون كونه الحكم الواقعي ومن البين
ان هذا التكليف فرع التكليف بالحكم الواقعي والمطلوب منه هو المط من الحكم
الواقعي حقيقة والسبب في ايجابه هو السبب في ايجاب ذلك لكن لما كان بناؤه على الظن
بالحكم الواقعي وهو مما لا يؤمن عليه الخطأ اذ الظن قد يكون صوابا وقد يكون خطأ
وكان الصواب منه غير متميز عن الخطأ في نظر المكلف كان المظنون من هذه الامور
به مط وان اتفق عدم اصابة الظن تغليبا للمصلحة الحاصلة على تقديرها الا انه
مراد ومطلوب في نفسه على تقدير عدم اصابته ايضا وبذلك يظهر ان الاتيان بالمامور
الظاهري يقتضي حصول الامتثال بالنظر الى الامر الظاهري نفسه مط سواء طابق
الواقع ام لم يطابق الا ان هذا الامتثال غير مقصود من ذلك التكليف وان الامتثال
المقصود منه اعني الاتيان بما هو مامور به في الواقع لا يتحقق الا على تقدير اصابة
الظن وتطابق الحكمين او توافقهما على المامور به فان اتفق ذلك حصل الامتثال
المطلوب والا فان انكشف فساد الظن بعد ذلك تبين عدم حصول الامتثال المقصود
من الامر والبقاء في عهدة التكليف فان كان وقت المامور به باقيا اتى به في الوقت
والا ففي خارجه ان كان مما يجب استدراكه شرعا وان لم ينكشف فساد الظن سقط
التكليف بمعنى عدم المؤاخذة على تركه لخفاء الادلة وامتناع التكليف بما لا يطاق
لا لعدم وجود المقتضي للتكليف لان المقتضي موجود على قواعد المخطئة كما ذكرنا
ولا لحصول البدل والمسقط لان الامتثال الغير المسقط لا يكون مسقطا لما هو المقصود
بالذات ولان الحكم الظاهري لو كان مسقطا للحكم الواقعي لزم ان لا يكون لله تعالى

في الواقعة المخصوصة حكم معين في نفس الامر بل كان الحكم الواقعي فيها هو ما ادى اليه
ظن المجتهد وذلك بعينه هو ما عليه المصوبة خذلهم الله تعالى من نفي الحكم الواقعي
في المسائل الشرعية هذا ان اريد بسقوط الحكم الواقعي سقوطه في نفس الامر واما ان
اريد به سقوطه بحسب الظاهر فذلك مسلم ولا يجدي نفعا الا ان السقوط بحسب الظاهر
يدور مدار الظن فاذا تبين فساده ظهر بقاء الحكم وظهر عدم سقوطه وايضا
فالتكليف ثابت يقينا وسقوطه بالامر الظاهري غير معلوم فيجب نفيه بالاصل فان
قلت السبب في ايجاب الحكم الظاهري لا يمكن ان يكون نفس السبب في ايجاب الحكم الواقعي
والا ان يكون المط من الاول هو المط من الثاني والا لزم ثبوت الحكم الظاهري من غير
سبب وعلة على تقدير المخالفة بين الحكمين لان السبب للحكم الواقعي غير متحقق
على ذلك التقدير فلو كان ذلك هو السبب في الحكم الظاهري ايضا لزم المحذور وان
لا يترتب الثواب على المامور به الظاهري ولا العقاب على تركه على ذلك التقدير لعدم
الاتيان بالمط الحقيقي المقتضي للثواب وعدم ترك ذلك المط الموجب للعقاب والتالي
باقسامه باطل فكذا المقدم قلت حصول المامور به الواقعي على بعض التقادير يكفي في حسن
الطلب والايجاب لدوران الامر ههنا بين تفويت المصلحة الحكم راسا وايجاب ما يتخلف
عنه المط احيانا ومراعاة المصلحة الثابتة للحكم الواقعي لا يحصل الا بالامر الثاني
كما لا يخفى واما الثواب والعقاب فان اريد بهما خصوص ما يترتب على الامر الواقعي وجودا
وعدما فبطلان التالي ممنوع لان الثابت ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك
في الجملة واما انهما الثواب والعقاب المترتبان على الحكم الواقعي فغير ثابت وان اريد
بهما مطلق الثواب والعقاب فالملازمة ممنوعة لحصول الامتثال الموجب للثواب وتحقق
المخالفة المقتضية للعقاب نظرا الى الامر الظاهري وان لم يلزم شيء منهما بالنظر
الى الامر الواقعي ولهذا المقام نظائر لا تحصى في الشرع فان كثيرا من الاوامر الواردة

للاحتياط من هذا القبيل كايجاب الصلوة وغيرها من العبادات على من شك فيها
مع بقاء الوقت وايجاب صلوة الاحتياط على الشاك في عدد الركعات والعود الى الجزء
المشكوك فيه مع بقاء محله الى غير ذلك مما علم ان السبب في ايجابه المحافظة والاحتياط
على المامور به فان الحاجة اليه انما تظهر على تقدير عدم الاتيان به فلو فرض الاتيان
به لزم كون التكليف بالاعادة والاحتياط من غير سبب وكذا انتفاء الثواب والعقاب
على الفعل والترك بعين ما ذكر هناك والجواب في المقامين هو ما اشرنا اليه وقد علم
مما ذكرناه مفصلا ان الصحة في العبادات هو كونها بحيث يحصل بها امتثال الامر الواقع
لان صحة العبادة هي موافقة الامر وحصول الامتثال وقد علمت ان ذلك انما يتحقق
بالنظر الى الامر الواقعي دون الظاهري فصحة العبادة انما تتحقق بذلك ومن ذلك
يظهر ايضا ان صحة المعاملات عبارة عن ترتب الاثار على المعاملة المستجمعة للشرائط
المعتبرة في نفس الامر وان ظن حصول الشرط في مقام اعتباره لا يوجب صحة المعاملة
في الواقع بل انما يقتضي صحتها بحسب الظاهر حتى لو انكشف فساد الظن تبين بطلان
المعاملة وقد تبين من ذلك كله ان صحة الافعال مطلقا في العبادات والمعاملات
انما تعتبر بالنظر الى الاحكام الواقعية دون الظاهرية ويتفرع عليه بطلان المعاملات
المعاملة باختلال بعض الشرائط في نفس الامر وان ظن حصولها حال المعاملة وفي
العبادات وجوب الاعادة اذا انكشف فساد الظن الذي هو مبنى الحكم الظاهري والقضاء
كل ان كان المامور به مما يجب استدراكه شرعا وهذا اصل مهم يجب مراعاته في المسائل
الفقهية فان الخطا في كثير منها ينشا من اهمال هذا الاصل وعدم اتقانه ونبه هنا
على شيء وهو ان المجتهد اذا تغير اجتهاده او عرض له الشك في مبنى اجتهاده الثاني
فانه لا يجب عليه اعادة العبادات المبتنية على ذلك الاجتهاد ولا يبطل نقض القضايا
والاحكام المبتنية عنده وان كان انكشاف الخطا في الظن مما يوجب ذلك على ما قررناه خصوصا

بما اذا

ومنبى
بما اذا علم الخطا يقينا او تبين مخالفة الظن الواقع قطعا وبين ذلك انما يكون
انتقالا من ظن الى ظن ومن حكم ظاهري الى ظاهري اخر والمناط في وجوب ما ذكر
من الامور هو الانتقال من الظن الى اليقين ومن الحكم الظاهري الى الواقعي
وللاجماع العلماء في جميع الاعصار على امضاء القضايا والاحكام مع تغير الاجتهاد
او عروض الشك وعدم الالزام والالتزام باعادة العبادات وقضاء مثل
الصوم والصلوة عند ذلك الا ما يحكى عن العلامة في مذاكرة من التزام الاعادة
والقضاء عند تغير الراى ولعله ان ثبت النقل هو لكمال الاحتياط ورفع
الريب المندوب ازالته دون ان يكون ذلك مذهبا له وربما مع ما في التكليف
بالاعادة والقضاء للمجتهد ومقلديه كلما تغير اجتهاده من الحرج العظيم
والعسر الشديد وقد قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عز
وجل يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر نعم لو ادى ظن المجتهد الى ترك ما هو واجب
في الواقع ثم ظهر له الخطا والوقت باق فانه ينبغي القطع بوجوب فعله لوجود
المقتضي وانتفاء ما يحصل به الامتثال ولو ظنا ومثل ذلك ما لو اتى بالمامور به
ناقصا وامكن اكماله فانه يجب عليه الاكمال لما مر   اختلف الاصوليون في حجية
الاستصحاب انكره السيد المرتضى وكثير من الاصحاب والحق حجيته وفاقا
للعلامة واكثر الفقهاء والاصوليين والاصل فيه مضافا الى الاستقراء وتوقف
الاستدلال بالادلة اللفظية من الكتاب والسنة عليه والفرق الضروري بين
الشك في الابتداء والاستمرار النصوص المستفيضة الواردة عن الائمة عليهم السلام
كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلم قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء
اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا
ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان

حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء
من ذلك امر بيّن والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك
ولكن ينقضه بيقين آخر وصحيحة الاخرى وهي طويلة قال فيها قلت فان ظننت
انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا
ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك
كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك
ابدا قلت فاني قد علمت انه اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك
الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك الحديث وصحيحة
الثالثة عن احدهما عليهما السلم في حكم الشك في الصلوة قال فيها ولا ينقض اليقين
بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك
باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وصحيحة
عبد الله ابن سنان قال سال رجل ابا عبد الله عليه السلم وانا حاضر اني اعير الذمي
ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي
فيه فقال ابو عبد الله عليه السلم صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته
اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه
نجسه وموثقة ابن بكير عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا استيقنت انك قد توضأت
فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت وخبر القاساني قال كتبت
اليه اسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين
لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما روي عن امير المؤمنين عليه السلم
بطرق متعددة انه علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب وكان من جملة تلك الابواب
انه قال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك والمراد

باليقين والشك في هذه الروايات اليقين السابق والشك اللاحق لامتناع اجتماع
الشك واليقين في حال من الاحوال بل المراد البقاء على حكم اليقين السابق حال
الشك العارض وذلك هو الاستصحاب وهذه العبارة في مسئلة البلوغ الينا
ههنا بعمومه تقتضي حجية الاستصحاب في المنفي والمثبت والثابت والزائل
والصريح واللازم والمظنون والمشكوك والموضوع والحكم فان قلت ان الاستصحاب
ان كان حجة ففي موضوعات الاحكام الشرعية دون الاحكام نفسها فلو علم
الناقض مثلا وشك في وقوعه استصحب الطهارة ولو علم بالواقع وشك في نقضه
لم يستصحب وهذا هو الذي عقله جماعة من قولهم عليهم السلم لا تنقض اليقين
بالشك فالواضح الحديث هو المنع عن نقض اليقين الحاصل سابقا بالشك
فيما لو وقع لا ان الواقع لا بالواقع الذي يشك في انه ناقض وذلك لان المسئول
عنه في الاخبار ما هو من قبيل الاول دون الثاني ولان ارادة الاعم تقتضي
معذورية الجاهل بالحكم الشرعي وعدم وجوب الفحص عن المعارض على المجتهد
والتالي باطل فكذا المقدم قلت ان دليل حجية الاستصحاب يعم الموضوعات والاحكام
فان الشك في قولهم لا تنقض اليقين بالشك يتناول الشك في وقوع المزيل
والشك في ان الشيء الواقع وتخصيصه بالاول مع عموم اللفظ وفقد المخصص
تحكم محض وخصوصية السؤال في بعض الروايات لا توجب التخصيص لان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المحل كما حقق في محله ولان الخالي عن السؤال عام لا يختص
بوجود السؤال في غيره قطعا وتكليف الجاهل الرجوع الى المجتهد فان رجع اليه
خرج عن الجهالة وعول على ما افتى به وان لم يرجع بقي على جهالته ولم يكن معذورا
فيما فعل وان وافق الواقع ولا ينفعه الاستصحاب ولا غيره من الادلة واما المجتهد
فانما له التمسك بالدليل الشرعي استصحابا كان او غيره مع الفحص عن المعارض

كما هو المقرر وحجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي لا يقتضي حجيته بدون الفحص عن المعارض كما ان حجية العام لا يقتضي كونه حجة بدون الفحص عن المخصص وايضا الشك في الموضوع يستدعي الشك في الحكم فان الشك في وقوع الناقض يستلزم الشك في التكليف بالطهارة وهو شك في الحكم غاية الامر ان الشك فيه قد حصل بواسطة الشك في الموضوع بخلاف القسم الاخر وهو ما اذا شك في ناقضية الواقع فان الشك فيه حاصل لنفس الحكم ابتداء ثم ما ذكره من لزوم معذورية الجاهل وعدم وجوب الفحص على المجتهد لو سلم في الجهل بالحكم الشرعي لزم مثله في الجهل بالموضوع باعتبار رجوعه الى الجهل بالحكم وكون الجهل بالحكم هناك ثابتا بالاصل وهناك بواسطة الموضوع لا تاثير له في ذلك والذي يلزم منه عدم حجية الاستصحاب مطلقا لا في الموضوع ولا في الحكم وهو خلاف ما ذهبوا اليه من التفصيل فان قلت ان دليل ثبوت الحكم في الحالة الاولى وهي حالة اليقين ان عم الثانية اعني حالة الشك كان الحكم مستصحبا فيهما مستمرا ببقاء الدليل واستمراره وان لم يعم الثانية كان الحكم مختصا بالاولى غير متجاوز عنها الى الثانية والا كان حكما من غير دليل قال المحقق في مبحث الاستصحاب بعد نقل القولين والاحتجاج لهما والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت

انه باق

انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزوم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه قلت ان دليل الحكم لو عم الحالتين كان ثبوت الحكم في الثانية للنص لا للاستصحاب فان الاستصحاب هو ثبوت الحكم لثبوته في الاولى لا الدليل بثبوته فيها ولا يلزم من انتفاء الدليل الخاص وهو العموم في دليل الاولى ان يكون الحكم في الثانية من غير دليل لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام والدليل في الثانية هو ثبوت الحكم في الاولى المستلزم لثبوته فيها بما مضى من الدليل على حجية الاستصحاب وتوضيح المقام ان الدليل الدال على الحكم في الحالة الاولى لا يخ اما ان يدل على ثبوته فيها وانتفائه عما بعدها او على ثبوته فيها وفيما بعدها او يدل على ثبوته في الحالة الاولى خاصة ولا يعلم منه حكم الثانية وجودا ولا عدما بل يكون مسكوتا عنه في ذلك الدليل ولا ريب ان الحكم في الصورة الاولى يختص بالحالة الاولى اذ المفروض فيها دلالة النص على انتفائه في الثانية والاستصحاب ممتنع مع ذلك قطعا وفي الثانية يعم الحالتين ويكون الحكم في كل منهما ثابتا بنفس الدليل من غير ان يكون نسبته الى احدهما اولى من نسبته الى الاخرى وهذا استدلال بعموم الادلة وليس من الاستصحاب في شيء واما الصورة الثالثة فهي مسئلة الاستصحاب المتنازع فيه والخلاف فيها يرجع في الحقيقة الى الخلاف في دلالة الثبوت على البقاء والدوام فالنافون للحجية منعوا ذلك نظرا الى ان الشيء قد يثبت ولا يدوم فلا بد لدوامه من دليل غير دليل الثبوت كزواله فاذا فقد من الجانبين وجب الرجوع الى الاصول الشرعية وكان الحكم في الحالة الثانية تابعا لما يقتضيه حكم الاصل في البقاء والزوال واما

المثبتون فانهم قالوا الاصل فيما ثبت ان يدوم شرعا وان جاز زواله عقلا
واحتجوا على ذلك بوجوه قد اشرنا الى ما هو المختار منها وبينا وجه الدلالة
فيه فعندهم دليل الحالة الثانية هو الثبوت في الاولى ودليل ثبوت الحكم فيها
بثبوته في الاولى هو دليل حجية الاستصحاب كقوله عليه السلم لا تنقض اليقين
بالشك مثلا فلا يلزم الحكم في الثانية من غير دليل ولا الحكم فيها بدليل حكم
الاولى كما لا يخفى   لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم لعموم المقتضي
وانتفاء ما يصلح دليلا للاشتراط ولذا ترى الفقهاء يستصحبون حكم
الحنطة بعد صيرورتها دقيقا والدقيق بعد صيرورته عجينا والعجين بعد صيرورته
خبزا وكذا حكم القطن بعد ان يصير غزلا والغزل بعد ان يصير ثوبا وكذا حكم
الطين بعد صيرورته لبنا بل اللبن بعد صيرورته خزفا واجراء الاسم في ذلك
كله ليس باقيا قطعا وايضا لو تنجس العنب ثم صار زبيبا فانه يبقى على نجاسته
ولا يطهر بزوال التسمية وارتفاع وصف العنبية وليس الا الاستصحاب لحكم
النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب واما ما ذكره الاصحاب
من تبعية الاحكام للاسماء فمعناه انتفاء الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم
والغرض منه الرد على القائلين بالقياس في التعدي عن المسمى لجامع بينه وبين
الفروع وكذا دفع ثبوت الحكم في حالة سابقة من احوال الماهية بثبوته في حالة اخرى
منها لاحقة كتحريم الحصرمي بتحريم العنبي وليس المراد انتفاء الحكم بانتفاء التسمية
مطلقا ولو بدليل آخر فان التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب
وهو ليس بحجة اجماعا فكما لو كان تسوية الحالتين في الحكم آية او حديثا او اجماعا
كان حجة ولم يكن منافيا لتبعية الحكم للاسم فكذا اذا كان استصحابا فانه دليل
شرعي يجب الحكم بمقتضاه وهو التسوية بين الحالتين في الحكم فان قلت لو كان

الاستصحاب

150

الاستصحاب حجة مع زوال الاسم كان الحكم ثابتا مع التسمية وبدونها فاي
فائدة في التبعية التي ذكروها قلت فائدة التبعية تظهر في الحالة الاولى الشايعة
على مورد النص كالحصرمي بالنسبة الى العنب والبر الى التمر وفي الحالة اللاحقة
مع تبدل الحقيقة وفي الامر المباين المشارك للمسمى في العلة الجامعة وفي النوع
المخالف للاصل بحسب الحقيقة كالحيوان المتولد بين حلال وحرام او طاهر ونجس
فان الحكم في ذلك كله يتبع الاسم ويدور معه وجودا وعدما وليس في شيء منها
ما يقتضي ثبوت الحكم بدون التسمية وذلك واضح   استصحاب الحكم
المخالف للاصل في شيء دليل شرعي دافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل
كاستصحاب حكم العنب فان الاصل قد انتقض فيه بالاجماع والنصوص الدالة
على تحريمه بالغليان وعمومات الكتاب والسنة قد تخصصت بهما قطعا وح
فينعكس الاصل في الزبيب بكون الحكم فيه بقاء التحريم الثابت له قبل الزبيبية
بمقتضى الاستصحاب فلا يرتفع الا مع العلم بزواله والخاص وان كان استصحابا
مقدم على العام وان كان كتابا كما حقق في محله واما استصحاب الحل فثابت
الحلية بالفعل وهي لا تنافي التحريم بالقوة والحل المنجز يرتفع بحصول شرط
التحريم المعلق فان قيل مرجع الاستصحاب الى ما ورد في النصوص من عدم جواز
نقض اليقين بالشك وهذا عام لا خاص قلنا الاستصحاب في كل شيء ليس الا
بقاء الحكم الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء ولا يتعداه الى غيره وعدم
نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه واقع في طريق الاستصحاب وليس نفس
الاستصحاب المستدل به والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة
الادلة والا لزم ان لا يوجد في الادلة الشرعية دليل خاص اصلا اذ كل دليل
هو ينتهي الى ادلة عامة هي دليل حجيته وليس عموم قولهم عليهم السلم لا تنقض اليقين

بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ بالقياس الى احاد الاخبار الموثقة فكما ان ذلك لا ينافي كون الخبر
خاصا اذا اختص مورده بشيء معين فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء يستدلون
باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابل الاصول والعمومات الدالة على طهارة
الاشياء وحليتها وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على برائة الذمة
من الاصول والعمومات ومن مسائل العصير ما يبتني على ذلك ايضا كمسئلة الشك
في ذهاب الثلثين وكون التحديد به تحقيقا لا تقريبا وكذا حضب الاناء
وصيرورة العصير دبسا قبل ذهاب ثلثيه وغير ذلك من المسائل ولولا ان
الاستصحاب دليل خاص يجب تقديمه على الاصل والعمومات لم يصح شيء من
ذلك وهذا من نفائس المباحث فاحتفظ به **الحرج منفي في الشريعة**
بالاية والرواية والمراد به ما فوق الوسع الى منتهى الطاقة فما فوق الطاقة
وهو التكليف بما لا يطاق تكليف بالمحال وهو ممتنع عندنا عقلا وشرعا ويعم الشرايع
كلها والتكليف بالوسع وهو ما دون الطاقة ممكن واقع في جميع الاديان واما
الطاقة والمراد بها ما فوق الوسع ما لم يصل الى الامتناع العقلي او العادي فلم
يقع التكليف بها في شرعنا لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
تعالى يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله عليه السلام دين محمد صلى الله عليه
واله حنيف وقوله صلى الله عليه واله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة
وقد وقعت في الشرايع السابقة لقوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته
على الذين من قبلنا وقوله سبحانه والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار
في بيان التكاليف الشاقة التي كانت على بني اسرائيل وهل كان التكليف بالمشاق
اليهم حرجا واصرا وهي بالنسبة الينا كذلك الظاهر الاول وحديث المعراج وقول

موسى

موسى عليه السلام لنبينا صلى الله عليه واله فان امتك لا يطيق ذلك يؤيده وفي الروايات
فيها من بيان بسطة الاولين في الاعمار والاجسام وشدتهم وطاقتهم على تحمل شدايد
الامور ما يعاضده وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل وانما يختلف الحال بحسب اختلاف
اهلها فما هو حرج بالقياس الينا لم يكن حرجا حيث شرع ولكن الامتنان بنفي الحرج
في هذا الدين كما هو ظاهر من الاية ورفع الاغلال والاخبار يمنع ذلك وكيف كان
فنفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب فيه وليس المراد ان الاصل نفي الحرج وان
الخروج عنه جائز بدليل كما في ساير العمومات الواردة في الشريعة اما على تقدير
اختصاص رفع الحرج بهذه الشريعة فظاهر والا لزم ان يكون مساوية لغيرها
في الاشتمال على الحرج والفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد واما على العموم
فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى
الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه فان الغالب ان
صعوبة التكليف المنتهية الى حد الحرج يبعد عن الطاعة ويقرب من المعصية
بكثرة المخالفة ولان الله تعالى ارحم بعباده واروف من ان يكلفهم بما لا
يتحملونه من الامور المشاقة وقد قال الله تعالى ولا يكلف الله نفسا الا
وسعها والنظر الى الادلة وحسن التامل فيها اية ورواية يقتضي ذلك واما
ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة
الى بعض الناس والدية على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة
قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون
عوض كالمحارب للحمية او بعوض يسير كما اذا اعطى على ذلك اجرة فانا نرى كثيرا
يفعلون ذلك لشيء يسير وبالجملة فما جرت العادة بالاتيان بمثله والمسامحة
فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال الكثير فليس ذلك من الحرج في شيء

نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتبهات او نوع منها على
الدوام حرج وضيق ومثله منتف في الشرع   الاصل تعدد المسببات بتعدد
الاسباب فلا يجزي الفعل الواحد عن السبب المتعدد الا اذا ثبت التداخل بدليل
من عقل او نقل وهذا معنى قول الفقهاء الاصل عدم تداخل الاسباب وهو اصل
مشهور بين الاصحاب وعليه تدور رحى الفقه في كل باب وقد انكره جمع من المتاخرين
فظنوا ان الاصل غير اصيل بل زعم بعض الاعاظم منهم انه كلام خال عن التحصيل
ونحوه فنكشف اولا عن معنى هذا الاصل ثم نبين انه قول فصل وما هو بالهزل
فنقول المراد بالاسباب الاسباب الشرعية التي جعلها الشارع مناطا للاحكام
الشرعية ورتب عليها ثبوت تلك الاحكام اما لاقتضائها لها بنفسها او لكشفها
عن المصالح الواقعية التي هي عللها الحقيقية لا العلل العقلية المؤثرة لانتفاء
التاثير الحقيقي فيما يعده الفقهاء اسبابا فانها معرفات لا مؤثرات ولان التداخل
في هذه الاسباب جائز بل واقع بخلاف الاسباب العقلية لاستحالة تواردها
على المعلول الواحد ولا العلل الشرعية التي يعلل بها الاحكام ولا مناطاتها فانها
علل ناقصة تقريبية لا يقصد بها الاطراد ولا الانعكاس فلا يصح بناء الاصل عليها
وان صلحت للتاييد الا اذا بلغت حد منصوص العلة فتكون مناطا للحكم في السبب
ولا ما قيل في معنى الاسباب انها يلزم في السبب ولا ما قيل في معنى الاسباب انها ما يلزم
من وجودها الوجود ومن عدمها العدم فان الاسباب المتعددة لا يلزم من عدم شيء
منها عدم المسبب وانما يلزم لو انتفى الجميع ولو جعل السبب القدر المشترك كان
امرا واحدا وبطل التعدد ولو اريد بالمسبب ما يختص بسببه المعين اختص كل سبب بمسببه
وامتنع التداخل فلو جرى ما تقدم من انها مناط وجود الحكم وهو ما يلزم من وجوده
الوجود ولا يلزم من عدمه العدم بمقابل الشرط الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم

من وجوده

من وجوده الوجود وليس اللزوم في الاسباب الشرعية بمعنى امتناع الانفكاك كما
هو المعروف بل بمعنى عدم الانفكاك لولا المانع فالسبب هنا بمعنى المقتضي والاقتضاء
فيه اعم من ان يكون لنفسه اولا بل بمقارنه في الوجود كما هو الغالب في الاسباب
تطلق غالبا ويراد ما يقابل الغايات فيقال النوم سبب للوضوء والصلوة غاية له وقد
يطلق على الاعم كما في اسباب الغسل والمراد بها ما يعم لان في الغاية معنى السببية فانها
سبب في المغيا وباعث على طلبه وفعله وهو المراد في هذا الاصل كما يظهر بالنظر
في اكثر ادلته ولذا احتج به من نفى التداخل في الاغسال المندوبة من غير فرق بين
السببية منها والغائية ومعنى عدم تداخل الاسباب عدم تداخلها من حيث هي
اسباب او عدم تداخلها في السببية او في المسبب بمعنى تواردها عليه والمقصود لازم
المعنى وهو عدم تداخل المسببات وانما عدلوا عنه للتنبيه على وجه الحكم فان
عدم تداخل الاسباب هو السبب في عدم تداخل المسببات وربما احتمل الكلام
ان يكون على تقدير المضاف وهو بعيد لفظا ومعنى وكيف كان فليس المراد عدم
تداخل الاسباب بنفسها فانه غير مقصود ولا مؤثر فيه اذ لا يلزم من تعددها
في الخارج على ما هو الغالب تعدد المسبب ولا من اتحادها فيه كما في وطي الميتة مثلا
اتحاده وهو ظاهر وليس المقسم بالتداخل المنفي صيرورة الشيئين او الاشياء المتعددة
حقيقة شيئا واحدا فان ذلك مستحيل عقلا لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في المحل
الواحد فيلزم امتناع التخلف عن الاصل وقد ثبت خلافه بل المراد صرف المتعدد في النظم
الى المتحد فيكون الموجود في الخارج شيئا واحدا لا كثرة فيه وهذا امر ممكن قطعا
لكنه مخالف للاصل والظهور لما مر وذلك لان التداخل اما بان يقصد بالامر
الواحد امتثال الاوامر المتعددة فيكون تداخلا اختياريا حاصلا بالقصد والنية
او يقصد به البعض ويدخل فيه الباقي تبعا فيكون تداخلا قهريا حاصلا بغير ارادة

واختيارا او يقصد البعض و يسقط معه طلب غيره لحصول الغرض بفعله فيكون
في قوة التداخل فيه او لا يقصد شيء منها بل يوتى بصورة الفعل المشترك بين
الجميع و يجزي عن الكل لان المعتبر حصول اصل الفعل كيف اتفق و سيأتي ان شاء الله
تحقيق هذه الصورة على التفصيل و المقصود هنا بيان ان الاصل انتفاؤها مطلقا حتى
يثبت شيء منها بالدليل و هو يبتني القاعدة المستفادة من الادلة او يبتني الفقه
لان المتبادر من ادلة الاسباب اختصاص كل مسبب بسببه او جار على مقتضى العرف
منه اذا اضيف الى العدم فان الاصل عدم الغاء الخصوصية حتى يثبت خلافه و الاول
هو الاولى و الاوفق مما يتلى عليك من ادلة هذا الاصل و هي وجوه الاول ما اوضحنا
اليه من اتفاق الفقهاء على من سئل عليه فانهم قطعوا به و استندوا اليه في جميع ابواب
الفقه و ارسلوه ارسال المسلمات و سلكوا به سبيل المعلومات و لم يخرجوا عنه الا
بدليل واضح او اعتبار لائح و ربما تركوا الظواهر لاجله و طرحوا النصوص بسببه كما اشتهر
كثير منهم في تداخل الاغسال و غيره و لم يعهد منهم مطالبة الدليل على عدم التداخل
في شيء من المسائل و لو ذهب الى التداخل احد طالبوه بالدليل و عارضوه بالاصل
و ما ذلك الا لكونه من الاصول المسلمة و القواعد المعلومة و الا لكان الامر بعكس ما
صنعوه و خلاف ما قرروه لان الاصل فيما دار الامر بين الاتحاد و عدمه هو الاتحاد
دون التعدد و ما يتفق لبعضهم من الاستناد الى هذا الاصل فيما قالوا فيه بالتداخل
فالوجه فيه عدم ظهور التعدد في تلك الموارد و لا ريب ان الاصل هو الاتحاد الثاني
استقراء الشرعيات في ابواب العبادات و المعاملات فان الدائر فيها من الطهارة
الى الديات على تعدد المسببات اذا تعددت اسبابها عدا النزر القليل المستند الى
ما جاء فيه من الدليل على الاختلاف في اكثره و شك في اغلبه و انك متى تجاوزت ذلك
و ارتقيت في الاسباب وجدتها على ما وصفناه من التعدد من غير شك و لا ارتياب و لذا

نرى

نرى ان اسباب الصلوة و الزكوة و الصوم و الحج و الايمان و النذور و الديون و الحدود
و غيرها على كثرتها اكثر ما تجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس و الكيفية و الوقت و هو
مع ذلك متعددة متغايرة كالصلوة المتوافقة من فائتة و حاضرة و الفوائت
المتعددة من الفرائض و النوافل الراتبة و غير الراتبة الموقتة و غيرها و كصلوة
الفجر مع الطواف و الزلزلة مع الكسوف و العيد مع الاستسقاء و كذا انواع الصيام
من القضاء و الكفارة و افرادها المتكررة و اقسام الزكوة كزكوة المال و الفطرة و افرادها
الكثيرة و الديون و المستقرة في الذمة باسباب مختلفة كالبيع و الصلح و الاجارة و القرض
و غير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق المسببات مما لا يمكن حصره و ضبطه
فان البناء في جميعها على التعدد و التغاير بحيث لا يحتمل فيها التداخل و الاكتفاء بالواحد
على المتعدد كالاكتفاء بصلوة واحدة عن الف صلوة و صوم يوم عن الف يوم او دفع
دينار بدلا عن قنطار و لو ان احدا حاول لذلك لكان مخالفا القانون الشريعة خارجا
عن الدين و الملة و لا ندعي ان الاسباب كلها بهذه المثابة فانها تختلف جلاء و خفاء
لكن الفحص و الاستقراء و تتبع الجزئيات التي لا تحصى يكشف عن ابتناء الامر في ذلك
كله على شيء جامع مطرد في الجميع و ليس الا اصل عدم التداخل و هذا من قبيل الاستدلال
بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب
الكلية و ليس ذلك من الظن و لا القياس في شيء و هو ظاهر الثالث ان اختلاف المسببات
اما ان يكون بالذات كالصوم و الصلوة و صلوة الفجر و الظهر او بالاعتبار كصلوة
الفجر اداء و قضاء و الاختلاف في الثاني ليس الا الاختلاف النسبة و الاضافة الى السبب
فان صلوة ركعتين بعد الفجر لمن عليه صبح فائتة صالحة لها و للحاضرة و انما تختلف
باعتبار نسبتها الى دخول الوقت و خروجه فان اضيفت الى الاول كانت اداء و الا

فقضاء ومثل متحقق في كل ما ينفى فيه التداخل لان المعروض فيه اختلاف الاسباب
التي تختلف معها النسب واختلاف النسبة متى كان مقتضيا للتعدد في شيء
كان مقتضيا له في غيره لان المعنى المقتضي للتعدد متحقق في الجميع قائم في الكل
من غير فرق فيكون الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب كما هو المطلوب ولا
يلزم منه امتناع التداخل لانه انما يلزم لو كان اختلاف النسبة سببا تاما للتعدد
وليس كذلك فانه مقتض له والتخلف عن المقتضي جائز مع وجود المانع وهو موجود
في كل ما ثبت فيه التداخل فانا لا نقول به الا على تقدير وجوده وتحقق ذلك ان
الاسباب الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية واختلافها كاشف عن اختلاف
تلك المصالح بمعنى انه ظاهر فيه فاذا دل الدليل على التداخل علم ان المصلحة في الجميع
واحدة فان الاضافة غير مؤثرة كاضافة الوضوء بالنسبة الى اسبابه تنزلك لاجل
اعتبار النسبة ويبقى ما ليس كذلك على مقتضى الظاهر منها لاستفادة الصادق الراجح
تبادر الاختصاص المقتضي للتعدد فان المفهوم من قوله صلى الله عليه وآله اذا تكلمت
في الصلوة ناسيا فاسجد سجدتي السهو وجوب السجود لخصوص التكلم ومن قوله ع
اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد وجوب سجود آخر للشك غير الاول وكذا
نحو من تعمد الاكل في شهر رمضان فليكفر ومن تعمد الجماع فليكفر فان المتبادر
منه وجوب كفارتين كفارة للاكل وكفارة اخرى للوطي من غير فرق في الاول
بين السهو والشك في صلوة واحدة وصلوات متعددة ولا في الثاني بين وقوع
الاكل والوطي في اليوم والايام مع تخلل الكفارة وبدونه ولا بين نحو هذه الامثلة
من مواضع الخلاف وغيرها مما اجمعوا فيه على التعدد مثل اذا طلع الفجر فصل صلوة
الفجر اذا طفت بالبيت فصل صلوة الطواف والاتحاد مثل من نام فليتوضأ ومن بال
فليتوضأ فان المتبادر في جميع ذلك اختصاص كل سبب بمسببه بلا اختلاف يعود الى

دلالة

دلالة اللفظ فيكون المطلوب في الجميع متعددا لا واحدا الا ما صرف عنه الدليل كما في
اسباب الوضوء فان الاجماع منعقد على الاكتفاء بالوضوء الواحد عن جميع اسبابه
لاتحاد معنى الحدث وحصول الرفع بالواحد ونحوه مثال الكفارة ان علقت على الافطار
فانه يتحقق بالاول فلا يتكرر بتعدد الاسباب وكذا غير ذلك مما علم فيه اتحاد المصلحة
في الاسباب المتعددة بعقل او نقل ويبقى ما عداه مما يحتمل فيه الاختلاف والتغاير
على ما يقتضيه الظاهر من قصد الاختصاص وارادة التعدد فان الاصل فيما ظاهره الاختصاص
البناء عليه حتى يثبت خلافه ومن ثم ترى الفقهاء يعللون التداخل فيما يقولون
به بالقطع بالغاء الخصوصية او وجود الظن المعتبر وربما اختلفوا لاختلاف الافهام
والاراء في السبب المقتضي للالغاء واما اذا انتفى الدليل على ذلك فيه فانهم
لا يرتابون في الاختصاص اخذا بظاهر اللفظ من غير معارض وكفى بذلك شاهدا
على التبادر مع حكم الوجدان وشهادة العرف وان شئت فاستوضح ذلك بمثال
ما اذا قيل ان جاءك زيد فاعطه درهما وان سعى لك في حاجة فاعطه درهما فاتفق
انه اتاه وسعى في حاجته فانك لا تشك في انه يستحق درهمين درهما لزيارته
ودرهما لسعيه في حاجته وانك تجد الفرق بين ذلك وبين زيارته المجردة
عن السعي وسعيه المجرد عن الزيارة وكذا لو قيل ان جاءك طبيب فاعطه دينارا
وان جاءك اديب فاعطه دينارا فاتى زيد وهو طبيب واديب فانك تحكم
بانه يستحق دينارين دينارا لطبه ودينارا لادبه وتفرق بين مجيئه ومجيء طبيب غير
اديب واديب غير طبيب ونحو ذلك من سائر الامثلة الكثيرة من الخطابات الشرعية
والمحاورات العرفية فان المستفاد من جميعها اعتبار الاسباب واستقلالها
في اقتضاء المسببات من غير تداخل ويزيد ذلك تحقيقا ان هذه الاسباب قد
تفترق وقد تفترق ولا ريب انها حال الافتراق اسباب مستقلة يترتب المسبب

على كل منها بالخصوص اذ لا مجال للتداخل والاشتراك في هذه الحال فهي في حال
الافتراق كذلك لان الدليل الدال على مسببيتها قد ورد بعبارة واحدة
جامعة للحالين معًا فيكون مدلولها في الموضعين واحدا وتنزيله على الاختصاص
عند الانفراد والاشتراك حال الاجتماع تفكيك في مدلول الشيء الواحد غير
مفهوم من اللفظ والحمل على الارادة المسبب مطلقا غير مقيد باختصاص ولا اشتراك
مع انه خلاف المتبادر كما قررناه يبعده اشتمال الخطاب على ما علم اختصاصه
فانه يؤكد الاختصاص على الاطلاق الخامس ان السببين اذا تعاقبا فلا اثر
في ثبوت المسبب بالسبب الاول فاذا وجد الثاني فاما ان يجب به شيء او لا والثاني
باطل لان السببين متساويان في السببية والاقتضاء فالحكم بثبوت المسبب
باحدهما دون الاخر تحكم ولانه لو تقدم ثبت به المسبب قطعا فكذا لو تاخر
لان ما دل على سببيته يتناول الصورتين من غير فرق فتعين الاول وهو ثبوت
بالثاني وح فاما ان الثابت به عين ما ثبت بالاول او غيره والاول باطل لان
المسبب مترتب على السبب فلا يكون متقدما عليه فوجب ان يكون الثابت به امرا
مغايرا للاول فيتعدد المسبب بتعدد السبب وهو المطلوب لا يقال لو صح ذلك لامتنع
التداخل بعين ما ذكر من الترديد لانا نختار فيه سقوط الطلب في الثاني او كون
المطلوب به وبالاول شيئا واحدا على ان يكون بالثاني معرفا ومعرفا فلا يثبت
به امر زايد هذا وان كان خلاف الظاهر من بقاء الطلب وتعدد المطلوب لكن
يجب المصير اليه مع قيام الدليل عليه وصورة الاستدلال وان اوهمت الامتناع
الا ان المقصود الامتناع مع البناء على الظاهر لا على الاطلاق فلا اشكال ويمكن
تقرير الدليل على وجه يسلم من هذه الخزازة بان الثاني من السببين المتعاقبين
يثبت به المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت به غير الاول لان الظاهر

من ترتب

من ترتب طلبه على حصول سببه تاخره عنه فيكون مغايرا للمطلوب بالاول وهو
التعدد المدعى هذا الاصل ويشهد له فحوى الاخبار الواردة في تداخل بعض
الاسباب حيث الجواز والاجزاء الظاهرين في الرخصة والاذن في الجمع وان
الاصل فيها هو التعدد وفي حديث زرارة الاتي في الاغسال اذا اجتمعت لله
عليك حقوق اجزاك عنها غسل واحد وفيه تنبيه لطيف على ان ذلك مخصوص
بالغسل والا لقال حق واحد فان تراكم ولعود وادخل في اللطف والامتنان
وارادة اليسر والتوسعة بتداخل الحقوق المتكثرة والاجزاء عنها بالشيء
الواحد فعلم ان سائر الحقوق ليست كذلك وفي ورود النقل بالتداخل شهادة
بان المحتاج الى البيان هو التداخل لا التعدد فان امتثال الاوامر المتعددة
انما تكون بالافعال المتعددة وهو شيء ظاهر لا يحتاج الى البيان ولا يفتقر الى
كثرة الامر بالامتثال والطاعة فهما معروفان غنيان عن البيان بخلاف الاجتزاء
عن الاوامر الكثيرة بالامر الواحد فانه يحتاج الى الاذن فلذا اختص النقل به
فانه انما يرد غالبا في النادل دون المعرف احتج من انكر هذا الاصل بان الاصل
النفي دون الاثبات والاتحاد دون التعدد وقولهم الاصل عدم التداخل وان
كان في صورة النفي الا انه يرجع الى الاثبات والتعدد وهو خلاف ما يطلب بالاصل
بان الاسباب الشرعية امارات ومعرفات فاذا اجتمعت كان مقتضى الكل واحدا
وبان الامتثال يحصل بالواحد لاطلاق النص والزايد عليه تكرار خارج عن مدلول
الامر والجواب عن ذلك كله معلوم مما سبق فان الاصل هنا كما عرفت بمعنى القاعدة
المستفادة من الادلة او بمعنى الظاهر او اصالة عدم الغاء الخصوصية المفهومة
من الظواهر هذا اذا اريد بالاصل نفي التداخل بجميع صوره اما لو قصد به نفي
التداخل قهرا او عدم سقوط الطلب فهو جار على معناه المعروف لان الاصل عدم

دخول غير المقصود في المقصود وعدم سقوط طلب الشيء بفعل غيره فكيف كان فهذا
الاصل مقدّم على اصل عدم التعدّد لانه انما يصار اليه عند الشك بين التعدّد وبين
الاتحاد وهو مرتفع هنا بالدليل فيسقط به حكم الاصل ومنه يعلم الحال
في الاستدلال باطلاق الامر وصدق الامتثال لان المستفاد من الاوامر هو التعدّد
والتغاير كما بيّناه وامتثال الاوامر المتعدّدة لا يحصل بالامر الواحد وكون الاوامر
الشرعية معرّفات انما يقتضي جواز التداخل لا انه الاصل فان المعرّفات انما
تتداخل اذا كانت معرّفة للمتعدّد كما هو الظاهر فاللازم هو التعدّد قالوا
النفل لا يجزي عن الفرض وذلك انه قد تقرّر في قواعد العدلية ان الاحكام
الشرعية تابعة للمصالح الواقعية لا كما يقوله الاشاعرة بناء على قاعدتهم
في نفي الحسن والقبح العقليين ان الافعال في حد ذاتها لا تتصف بصفة مرجحة
للامر ولا بصفة تقتضي النهي بل الله تعالى يامر وينهى لا لغرض وداع وانما
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا القول لا يخفى شناعته على قواعدنا
واصولنا وحيث ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية فخصوصيات
الاحكام كالندب والوجوب في مواردها المخصوصة انما تثبت لتضمن كل
جزئي من تلك الموارد مصلحة مخصوصة معيّنة مقتضية لذلك الحكم الخاص
اي الوجوب او الندب ومن المعلوم ان المصلحة في الواجب والمندوب مشتركة
في اصل الرجحان لتحققه فيهما وانما الاختلاف من جهة الزيادة الماخوذة
في الواجب وهي المنع فلا بد لها من مصلحة زائدة على المصلحة المشتركة بينهما
واللازم من ذلك ان النفل لا يجزي عن الفرض كما ذكرنا واما الفرض فقد يغني
عن النفل اذا كان مصلحة الفرض مشتملة على مصلحة النفل وقد لا يجزي اذا كانت
مباينة لها والحاصل ان الفرض لما امكن اشتمال مصلحته على مصلحة النفل

امكن

امكن اجزائه عنه ويتوقف على كشف الشرع لخفاء المصالح واما النفل فحيث لم يمكن اشتمال
مصلحته على مصلحة الفرض لم يمكن الحكم باجزاء شيء من النفل عن شيء من الفرض وللقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يبلغ المصلحة في النفل حد المصلحة الثابتة في الفرض لكن يمنع
عن كونها فريضة مانع يغلب عليه كما اشير اليه في قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل او الى نصف الليل فان
ذلك يدل على ان المصلحة في السواك والتاخير وان اقتضت الايجاب لكنه قد عارضه
اخر وهو المشقة فمنع المقتضي عن اقتضائه وعلى هذا فلا مانع من تساوي مصلحتي الفرض
والنفل او اشتمال النفل على الفرض واللازم امكان الاستغناء بالنفل عن الفرض
لو دل الشرع ويكون الواجب اتباع الظواهر في ذلك في صورة العكس هذا وقد يخرج
على القاعدة وجوب الطهارات وجوبا موسعا لا يتضيق الا بظن الوفاة او بتضيق العبادة
المشروطة بها وهذا التخريج من بعض العامة وذلك فاسد وذلك لان الوضوء قبل
الوقت وان كان ندبا على المذهب المختار الا انه ليس بمجزئ عن الفرض لان الفرض لا
يثبت مع بقاء الطهارة المندوبة حتى تكون تلك الطهارة مسقطة له ومع بطلانها
يجب الطهارة بعد الوقت ولا يغني عنها كما لا يخفى صحة المعاملة عبارة
عن كونها بحيث يترتب الاثار المقصودة من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي يتوقف
ثبوته على دليل شرعي فما لم يرد في المعاملة من الشارع دليل يدل على صحتها فالاصل
فيها عدم الصحة اي عدم ترتب الاثار المطلوبة استصحابا لما قد علم ثبوته قبل المعاملة
المشكوك فيها الى ان يثبت المزيل وابقاء لما كان على ما كان فان الثمن في المبيع مثلا
قبل المعاملة المحتملة كان في ملك المشتري فيرد اخل في ملك البايع والمبيع بالعكس
فيجب استصحاب الملك وجودا وعدما بعدها وكذا الحال في الخيار والشفعة وغيرها
من توابع البيع واحكامه وفي غير البيع من المعاملات كالاجارة والمضاربة والنكاح

والطلاق وغيرهما من انواع العقود والايقاعات وايضا فان الاجماع منعقد على بقاء
الحكم السابق ههنا الى ان يثبت المزيل وان لم نقل به مطلقا ولذلك قال بالبقاء
فيه من لم يقل بحجية الاستصحاب كيف ولولا ذلك لزم ان لا يستقر الملك لاحد
وان يستوي المالك وغيره فيما يعرض ملكا بعد حدوثه لاحتمال الانقطاع وكذا
اباحة الاستمتاع في النكاح والبينونة في الطلاق لا تزول الا القطع ببقاء الاثر
في ذلك كله لكان الواجب لمن يتوقف فيه بناء على ان الحدوث لا يستلزم البقاء
وفيه من الفساد والحرج ما لا يخفى هذا اذا كان الاشتباه في نفس الحكم الشرعي
كما لو حصل الشك في ان عقد الفضولي صحيح مثلا فيحكم بعدم الصحة حتى يدل دليل
على الصحة واما اذا كان الحكم الشرعي معلوما لكن حصل الاشتباه في موضوعه كان
يقع الشك في كون العاقد ماذونا او فضوليا مع القول بفساد عقد الفضولي
فانه يحكم هنا بالصحة اجماعا حملا لتصرفات المسلمين على الوجه الصحيح للزوم الحرج
والضيق المنفيين شرعا لولا ذلك ولدلالة النصوص المستفيضة عليه وهذا
المعنى قد اشتبه على كثير من الناس حتى زعموا ان الاصل في المعاملات الصحة
مطلقا من غير فرق بين صورتي الاشتباه في موضوع الحكم الشرعي والاشتباه
في الحكم الشرعي نفسه وذلك انهم راوا تكرر استعمال المذكور في كلام الفقهاء
والتمسك به في الحكم بصحة المعاملات ولم يفرقوا بين القسمين مع ان كلامهم في غير
موضع نص فيما ذكرناه من التفصيل وما وقع نادرا لبعضهم من التمسك به في المقام
الاول والظاهر ان المراد منه الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من نص او اجماع في مورد
معين دون المعنى المتقدم فان الاصل يطلق على معان متعددة وانما يتميز المراد
منه بدلالة القراين وملاحظة المقامات ومن الاوهام الفاسدة في هذا المقام ما سبق
الى بعض الافهام من اثبات الصحة في المقام الاول باصل الاباحة زعما منه ان المعاملة

الظالم بد

الظالم بد فهي كما هي جايزة ومتى كانت جايزة كانت صحيحة وان جرى بما فيه فان اصل
الاباحة انما يجري في الافعال المقدورة والمعاملة هل الوحاول اجراء الاصل في نفس
المعاملة التي في نفس المعاملة التي في نقل الملك انما يكون على تقدير صحتها وهو اول
الكلام نعم عقد المعاملة اعني صيغة الايجاب والقبول مثلا من الامور الاختيارية
التي يجري فيها اصل الاباحة لكن مقتضى ذلك اباحة التلفظ باللفظ بمعنى عدم
الاثم به واين هذا من وقوع مدلوله كما هو المدعى فساد المعاملة لا يستلزم
تحريمها ان لم يستند الى انتفاء القصد والارادة كما في الهازل والنايم فان البيع
الفاسد مثلا اذا قصد ترتب اثار البيع الصحيح عليه كان تشريعا او ادخالا لما ليس في
الشرع فيه ولا ريب في تحريمه فان قلت قصد ترتب الاثر انما يتصور في البيع الصحيح
واما الفاسد فلا يعقل فيه ذلك لان فرض الفساد يستلزم امتناع ترتب الاثر
فلا يمكن قصده مع العلم بالامتناع نعم يتصور فيها القصد الى ايجاد الصورة وليس
ذلك من التشريع في شيء قلت المراد من قصد ترتب الاثر في البيع الفاسد تصوره
بصورة الصحيح والتزام احكام البيع ولوازمه فيه ولا ريب في امكان القصد بهذا
المعنى وكون البيع الفاسد الواقع على هذا الوجه تشريعا محرما كيف ولولا ذلك لزم
امتناع البدعة والتشريع مطلقا في العبادات والمعاملات لانهما انما يتصوران مع
القصد الى جعل الشيء عبادة او معاملة وهو ممتنع مع العلم بالعدم قطعا وقصد
الصورة ليس بمحرم بعين ما ذكر هنالك فان اجيب بان المحرم هو تصوير ما ليس
بعبادة او معاملة بصورة العبادة او المعاملة مع التزام ما فيهما من الاحكام واللوازم
كان ذلك هو الجواب ههنا بعينه وهو ظ وهل يختص التحريم بمن يعلم الفساد ويحتمل
الاختصاص لانتفاء التشريع مع اعتقاد صحته وعدمه لعدم معذورية الجاهل
ووجوب تحصيل العلم بالفساد الموجب للتحريم وهذا غريب الا اذا كان اعتقاد الصحة

ناشيا عن اجتهاد او تقليد فان التحريم معه منتف قطعا تحريم المعاملة على
احد المتعاملين يستلزم تحريمها على الاخر وتحريم البيع على البايع يستلزم تحريم
الشرى على المشترى وبالعكس وتحريم نكاح المرئة على الرجل يستلزم تحريم نكاح
الرجل على المرئة وبالعكس مما يظهر من كلام الفقهاء القطع بذلك فانهم كثيرا
ما يستدلون على تحريم البيع مطلقا بما يتضمن تحريمه على البايع او المشترى خاصة
وعلى تحريم النكاح كذلك بما يتضمن تحريمه على الرجل او المرئة وكذا فى غيرهما
من المعاملات وقد صرح بذلك المحقق الشيخ على طاب ثراه فى شرح القواعد عند
قول المص ويحرم على المرئة ما يحرم على الرجل قال ولما كان تحريم النكاح من احد
الطرفين يقتضى ثبوت التحريم ايضا من الطرف الاخر لامحالة كان الحكم بتحريم الام
وان علت على الولد فان نزل مقتضيا لتحريم الولد وان نزل على الام وان علت وكذا
القول فى الاب بالنسبة الى البنت وكذا البواقى وكذا الشهيد الثانى ره فى المسالك
ثم قال وهذا هو النكتة فى تخصيص الله تعالى فى الاية المحرمات على الرجال ولم يذكر
العكس ولعل الوجه فى ذلك كما يلوح من كلامهم ان النكاح مثلا امر واحد بسيط
فلا يكون حلالا وحراما وان اختلفت اضافته الى الطرفين فان ذلك لا يخرجه
عن وحدته المانعة عن اجتماع الحكمين المتضادين وفيه ان النكاح ان اريد
منه العقد فهو عبارة عن الايجاب والقبول اللذين هما الفعلان القايمان بمحلين
مختلفين فان الايجاب فعل الموجب والقبول فعل القابل فلا يكون شيئا واحدا
وهو ظ وان اريد منه الوطى فلا ريب ان القايم منه بالواطى غير المعنى القائم منه
فى الموطوء فان الوطى بمعنى الواطئية اى الفاعلية وفى الموطوء بمعنى الموطوئية
اى المفعولية ومن المعلوم ان احد المعنيين مغاير للاخر فلا يلزم اجتماع الضدين
فى محل واحد وايضا لو كان النكاح امرا بسيطا لزم امتناع اتصاف الطرفين الا بمتغاير

قيام

قيام الغرض الواحد بموضعين مستقلين فان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل كما
بين فى محله وبمثل ذلك يظهر التعدد فى غير النكاح من المعاملات كالبيع والاجارة
والصلح وغيرهما من العقود ومقتضى ذلك جواز الاختلاف فى حكم المعاملة بالاضافة
الى طرفيها فان تضاد الاحكام انما يمنع من اجتماع حكمين منها فى محل واحد لا فى محلين
مختلفين وان اتفقا فى الوجود ومن ثم ذهب الشيخ والمحقق والعلامة فى احد قوليه
الى اختلاف حكم المتعاقدين فى البيع وقت النداء اذا كان احدهما مخاطبا بالجمعة
دون الاخر حيث خصوا المنع فى الفرض المذكور بمن خوطب بالسعى وحكموا بجواز
البيع من طرف الاخر لكن العلامة فى قوله الاخر والشهيدين وبعض المتاخرين رجحوا
عموم المنع نظرا الى ان فعل الاخر اعانة على الاثم وهى محرمة بقوله تعالى ولا تعاونوا
على الاثم والعدوان وهذا مما لا ريب فيه لو كان المقصود تحريم الفعل على الاخر
فى الجملة او فى بعض الصور ولكن التحريم بهذا المعنى مما لا ينبغى النزاع فيه اذ القول
بجواز البيع ممن لم يخاطب بالسعى مطلقا وان علم ان الاخر خوطب به معلوم البطلان
ضرورة كونه اعانة محرمة باجماع العلماء ونص الكتاب اذ الظاهر ان من خص التحريم
بالمخاطب انما اراد نفى التحريم مطلقا عن غيره بناء على انه لا ملازمة بين تحريم العقد على
احد المتعاقدين وتحريمه على الاخر فى نفس الامر وتحريم الاعانة لا ينقض حجة ثبات
الملازمة بين الامرين للفرق الظاهر بين تحريم العقد على احد الطرفين فى نفس الامر
عند تحريمه على الاخر وتحريم العقد عليه لكونه اعانة على ما يحرم على الاخر فان التحريم
على الاول كثيرا ما يكون ثابتا للمتعاقدين بالاصالة من غير ان يكون ثبوته لاحدهما
تابعا لثبوته للاخر وان كان العلم بثبوته لاحدهما موقوفا على العلم بثبوته للاخر
كان توقف العلم على العلم لا يستدعى توقف الحكم على الحكم فان العلم بتحريم الام من
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وان توقف على العلم بتحريم الام على الابن الا ان التحريم

في الاول ليس بمتوقف على التحريم في الثاني ولا تابع له بل تحريم الابن على الام تحريم
اصلي كتحريم الام على الابن وان كان تابعا له في العلم والتصديق ومن المعلوم
ان التحريم بهذا الوجه لا يمكن اثباته بتحريم الاعانة لكونه تابعا لتحريم الفعل على
المعان وموقوفا عليه اذ الاعانة على الاثم فرع تحقق التكليف الموجب للاثم على
تقدير المخالفة وهذا بخلاف التحريم من حيث الاعانة وايضا فان التحريم من جهة
الاعانة مقصورة على صورة العلم بتعرض المعان للاثم اذ مع احتمال الاشتباه
في الموضوع او اعتقاد نفي على وجه معتبر لم يتحقق هناك اثم يحرم الاعانة عليه
بخلاف التحريم من حيث اللزوم فانه لا يختص بذلك بل يثبت مطلقا ولو مع الجهل
بالحال ولذا تراهم يحكمون بتحريم البيوع والانكحة التي ورد النص بتحريمها من احد
الطرفين بالقياس الى الاخر من غير تقييد بالعلم ولا فرق في ذلك بين من ثبت
له الحكم بالنص ومن ثبت له الحكم بثبوته له ولو كان الوجه في تحريم الفعل على
الثاني كونه اعانة على المعصية وجب اناطة الحكم بحصولها قطعا وايضا ما يحرم
بالاعانة لا يتعدى اثره الى الاخر قطعا لان المعصية الناشئة من الاعانة لا يوجب
معصية بالاعانة عليها والا لزم التسلسل في المعاصي لاستدعاء كل اعانة على ذلك
التقدير معصية ناشئة من الاعانة عليها وبطلانه ضروري واما ما يحرم من جهة
التلازم بين طرفي العقد فانه قد يتعدى اثره الى الاخر اذا كان تحريما اصليا
لا تبعيا فلو فرضنا وقوع معاملة محرمة من احد الطرفين فان كانت مستتبعة
لتحريمها على الاخر بالاصالة لزم ان يكون كل من المتعاقدين عاصيا من جهتين من حيث
صدور المحرم عليه بالاصالة ومن حيث حصول الاعانة به على اثم الاخر والا كان
التحريم لكل منهما من جهة واحدة فالمعين من حيث الاعانة خاصة كما هو المفروض
والمعان من حيث توجه النهي الى الفعل لا من حيث الاعانة لما عرفت من ان تحريم الاعانة

لا يتعدى

لا يتعدى الى الاخر هذا اذا كان كل منهما عالما بالحال ويعلم الاخر واما اذا اختص
العلم باحدهما فان كان المعين وكان الفعل محرما عليه بالاصالة ثبت المنع في حقه
من تلك الجهة وبدونه ينتفي مطلقا لعدم تحقق الاعانة والمفروض انتفاء التحريم بغيرها
وان كان المعان وكان الفعل محرما على المعين بالاصالة ثبت منعه من وجهين
وبدونه من وجه واحد وقد علم مما ذكرناه ان تحريم البيع ممن لم يخاطب بالسعي ان اريد
به تحريمه في الجملة كان القول به متوجها لحصول الاعانة المحرمة على بعض الوجوه
وان اريد منه تحريمه مطلقا توجه القول بنفي التحريم لانتفاء الاعانة في بعض الصور
ولعل نظر المثبت الى المعنى الاول والنافي الى الثاني فيعود النزاع بينهما لفظيا
للاتفاق في المخرج كما لا يخفى لكن العلامة في المنتهى حكى عن الشيخ القول بكراهة
البيع ممن لم يخاطب بالسعي معللا بانه اعانة على المحرم ثم نقل عن الشافعي انه قال
بالتحريم لدليل الشيخ وهذا يعطي ان منشأ النزاع في المسألة الاختلاف في تحريم الاعانة
وكراهتها وهو بعيد جدا بل مقطوع بفساده للاجماع على تحريم الاعانة على الاثم
مضافا الى نص الكتاب فلا وجه للكراهة بل الظاهر ان المراد من الكراهة في كلام الشيخ
ما يعم التحريم لشيوع اطلاقها عليه في كلام القدماء او المراد من التحريم التحريم الواقع
وان لم يعلم به المكلف اذ يبعد القول بكراهة الاعانة عليه لكشف النهي عن اشتمال
المنهي عنه على قبح ذاتي غالبا وكيف كان فلا ريب في عدم صحة الاحتجاج بتحريم الاعانة
على ما هو الملحوظ ههنا من التلازم بين تحريم المعاملة من احد الطرفين وتحريمها من
الاخر وان صح في غيره وتحقيق المقام ان تحريم المعاملة ان كان لتوجه النهي الى
عينها او وصفها اللازم كما في بيع الميتة ونكاح المحارم فالتحريم من احد الطرفين
يستلزم التحريم من الاخر لان تحريمها على الوجه المذكور يقتضي فسادها على ما مضى
مشروحا في الفائدة الثانية وفساد المعاملة يقتضي تحريمها من الطرف الاخر لكون

التحريم من لوازم الفساد على ما مر وان كان لتوجه النهي فيها الى امر خارج كما في البيع
وقت النداء وبيع الامة قبل استبرائها والعقد على المخطوبة ان قلنا بتحريمه
فالتحريم من احد الطرفين لا يستلزم التحريم من الاخر الا من جهة الاعانة على الاثم
للاصل السالم عن المعارض لكن الظاهر ثبوت الكراهة فيما لما مر انفا في توجيه كلام
الشيخ ره وانت اذا تتبعت كلام الفقهاء وجدته منطبقا على التفصيل المذكور
غاية الانطباق فان المواضع التي قطعوا فيها باتحاد حكم الطرفين باسرها من القسم
الاول وما اختلفوا فيه او حكموا بالاختلاف من الثاني وهذا من جملة الشواهد
على ان مذهبهم في دلالة النهي على الفساد هو التفصيل الذي قلناه فان قلت
حكمهم بالتحريم من الجانبين في تلك المسائل ربما كان لوجدانهم ما يدل على الفساد
غير النهي فان فساد المعاملة يقتضي تحريمها مط سواء كان مدلولا للنهي ام مفهوما
من غيره فمن اين علم استنادهم اليه بخصوصه قلت من تمسكهم بالنهي المتضمن
للتحريم من احد الطرفين في الحكم به مطلقا فان ذلك لا يستقيم الا بما ذكرنا
والاحتمال المذكور انما يتاتى في حكمهم بالتحريم من دون اشارة الى الدليل مع
ان الظاهر فيه استنادهم ايض الى النهي الوارد في المسألة لشيوع الاحتجاج بالنهي
على الفساد في كلامهم كما عرفت   لزوم العقد من احد الطرفين لا يستلزم
لزومه من الاخر لان اللزوم معناه امتناع الفسخ ولا ريب في جواز اختصاصه
باحدهما وكون العقد من الاخر جائزا يسوغ له فسخه كما في كل عقد يثبت فيه
الخيار من احد الجانبين فانه لازم من جانب الاخر كما صرح به الاصحاب ودلت عليه
النصوص وربما قيل بان العقد اللازم انما يلزم من الطرفين لان جوازه من احدهما
مناف للزوم العقد وضعفه ظاهر   بنى بعض العامة في الجواب عن الطعن
بتحريم عمر متعة النساء على ان النبي صلى الله عليه وآله مجتهد في الاحكام الشرعية

فيجوز

فيجوز لمجتهد اخر مخالفته فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية لا يقتضي
طعنا ولا يوجب قدحا فلا مانع من ان يبيح النبي صلى الله عليه وآله المتعة لمصلحة
رآها ثم يحرمها عمر لمصلحة اخرى ظهرت له وهذا بمكان من الضعف والسخافة اما
على اصول الامامية وقواعدهم فظاهر لقولهم بعصمة النبي صلى الله عليه وآله وان
ما يحكم به فهو صادر عن وحي الهي لا يتطرق اليه السهو والخطا كما قال عز وجل
في نعته صلى الله عليه وآله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى
مخاطبا له قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وقال عز
من قائل مخاطبا له ايض قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان
اتبع الا ما يوحى الي فلا يسوغ لاحد مخالفته صلى الله عليه وآله ولا الاجتهاد
مقابلته في مقابلته في قضائه وحكمه عليه السلم في شيء اصلا واما على رأي الجمهور النافين
لعصمة الانبياء عليهم السلم فلانهم انما نفوا العصمة فيما ليس له تعلق بتبليغ الاحكام
الشرعية كتدبير الحروب واستصلاح الجيش ونصب العمال وعزلهم وما اشبه ذلك
فاما ما يتعلق بالاحكام الشرعية وتبليغها فقد اوجبوا العصمة فيها لان الخطأ
لا يجوز فيها لما تقتضيه المعجزة من وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما يخبر به
عن الله تعالى والقول بجواز صدور الخطأ فيها عنه سهوا كما يعزى الى الشذوذ
افحام ذل منهم مباهتة بينة لا يلتفت اليها لاقتضائه افحام النبي صلى الله عليه وآله وعجزه
عن تحميل الاحكام على الامة لاحتمال السهو والاشتباه وعدم اندفاعه الا بالعصمة
عن ذلك مع ان المستفاد من كلام الامدي في الاحكام وغيره اجماع القائلين
بجواز الخطا على النبي صلى الله عليه وآله على انه لا يقر عليه بل ينبه على خطائه فتحليله
المتعة لو كان خطأ لوجب ان ينبه عليه وان يعدل عنه لو وقع ذلك لاندفع الطعن
واستغني عن الجواب المذكور وايض فالنصوص الكتاب العزيز يدل على وجوب الطاعة

النبي صلى الله عليه وآله وتحريم مخالفته كالآيات المتضمنة للأمر بطاعته والنهي عن معصيته
وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وقوله تعالى وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله
فقد ضل ضلالا مبينا وقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقوله عز من قائل واذا قيل
لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا وغير
ذلك من الآيات الدالة على وجوب طاعة النبي صلى الله عليه وآله وانقياده وح فان كان
وجوب طاعة النبي صلى الله عليه وآله وتحريم عصيانه لعصمته وثابتة بمنعه عن الخطأ
والخطيئة كما ذهبت اليه الامامية فالامر واضح وان كان لامر آخر غير العصمة يجتمع مع
انتفائها وجب القول بتحريم مخالفته في احكامه ولو كانت صادرة عن اجتهاد
واجالة الرأي فالبناء على اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله لا ينفع المجيب ولا يدفع الطعن
المذكور لابتنائه على تحريم المخالفة وذلك ثابت بما ذكرناه من الادلة وان لم نقل
بالعصمة على ان الذي يعلم من تتبع السير وتصفح آثار السلف اتفاق الصحابة والتابعين
على نفي الاجتهاد والرأي مع ورود النص عن النبي صلى الله عليه وآله وظهور حكمه
في شيء من الوقايع والاحكام فانهم كثيرا ما يختلفون في المسائل ويتناظرون فيها
ومتى اورد احدهم نصا يدل على مقالته الزم به خصمه ولم يقل ان النبي صلى الله
عليه وآله مجتهد فيجوز لمجتهد آخر مخالفته او انه يجوز دفع النص الوارد عنه بالاجتهاد
ومراعاة المصالح والعادة قاضية بان ذلك لو جاز لذكروه في مقام التشاجر والتنازع
وقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه من التزام النص
ورفع المخاصمة بالوقوف عليه وقد وقع من المخالف المحرم للمتعة والشيخ المتقدم
عليه ما يقتضي الاعتراف بالمنع من مخالفة النص وعدم جواز التعلل في ذلك بالمصالح

والمعاذير مع كونهما الاصل في باب فتح المخالفة وسلوك سبيل المشاقة فمن ذلك قول
ابي بكر حين استأذنه اسامة برسالة عمر بن الخطاب في الرجوع معللا بان معه وجوه
الناس ولا يؤمن على خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وحرمه وحرم المسلمين
ان يتخطفهم المشركون حول المدينة لو تخطفتني الكلاب والذئاب لم ارد قضاء
قضى به رسول الله صلى الله عليه وآله وقوله حين سأله الانصار برسالة عمر ايضا
ان يولي امرهم اقدم سنا من اسامة فوثب من مكانه واخذ بلحية عمر ثكلتك امك
يا ابن الخطاب استعمله رسول الله صلى الله عليه وآله وتأمرني ان انزعه فانه قد علق
النكير في الموضعين على مخالفة الرسول صلى الله عليه وآله ورد قضائه وحكمه ولو لا
ان ذلك غير سائغ لوجب عليه قبول النصح والارشاد او الرد لفساد النظر وعدم
موافقته للمصلحة ولم يصح منه الانكار من حيث مخالفة النبي صلى الله عليه وآله ولا جاز
له ان يصنع بشيخ قريش ورئيسها ومن كان مرشحا للخلافة العظمى ما صنع من الازراء
بشأنه والاستخفاف بعظيم قدره ومنزلته حيث وثب من مكانه واخذ بلحيته وخاطبه
بالثكل ثم جبهه بالرد مع انه لم يصدر منه شيء سوى انه تحمل رسالة صادرة عن اجتهاد
ونصيحة له ولجماعة المسلمين ولا ريب في كونه مطلوبة لو جاز الاجتهاد في مقابلة
النص ومن ذلك قوله مخاطبا للانصار يوم السقيفة ايكم يرضى ان يتقدم قدمين قدمهما
رسول الله صلى الله عليه وآله رضيك لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا حين
احتجوا على اولويتهم بالامر بكونهم الانصار الذين آووا ونصروا وبذلوا اموالهم
وانفسهم في الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وآله وانه لولاهم لما قام عمود الدين
ولا ظهرت شريعة سيد المرسلين الى غير ذلك مما ذكروه في ذلك المقام وليس
احتجاجه عليهم بما ذكر من تقديم النبي صلى الله عليه وآله ابا بكر في الصلوة في مقابلة
ما ذكروه الا تقديما للنص على الاجتهاد ولو جاز الاجتهاد مع ورود النص لم يصح

لذلك ولكان لهم دفع الاحتجاج به لمخالفته الاصلح بزعمهم ومنه قول رجلين في
المتبين: بعض الرتبتين في جيش اسامة أتؤمر علينا هذا الشاب الحدث يعني جلف قريش
دعني يا رسول الله اضرب عنقه فقد نافق وقوله يوم بدر حين اوصى رسول الله
صلى الله عليه وآله ان لا تقتل احد من بني هاشم ولم يخرجوا طائعين فقال ابو حذيفة
انقتل ابنائنا واخواننا ونترك بني هاشم فلو اني لقيت عم النبي صلى الله عليه وآله
لاضربن خياشيمه بالسيف دعني يا رسول الله اضرب عنق هذا المنافق ولم ينكر
صلى الله عليه وآله قوله بل لما رأى اصراره على ذلك اعتذر عنه بانه يحب الله
ورسوله ولولا ان مخالفة النبي صلى الله عليه وآله بالاجتهاد غير جائزة لم يجز له
الحكم بنفاق من انكر عليه ولاجاز له الاستمرار في قتل الدال على ردته واباحة دمه
وكذا لم يجز للنبي صلى الله عليه وآله تقريره على اعتقاده في ذلك بل كان يجب عليه
ان ينبهه على زلته وفساد عقيدته ومنه قوله لعثمان حيث سأله ان يرد الحكم
ابن العاص الذي نفاه النبي عن المدينة بعد ان زبره واغلظ له في القول عن حجبه
رسول الله وتأمرني ان ادخله والله لئن امن اه يقول قائل غير رسول الله صلى الله
عليه وآله والله لئن اشق باثنين الا بلهاب احب الي من ان اخالف رسول الله
واياك يا بن عفان ان تعاودني فيه بعد اليوم ولو جاز مخالفة النبي صلى الله
عليه وآله بالاجتهاد لم يكن له ان يرد عثمان اقبح الرد ولا ان يمنعه عن مسئوله
اشد المنع ولم يحج له بتعليل الامتناع عن ذلك بما فيه من مخالفة النبي صلى الله عليه
وآله والرواة شقه باثنين احب اليه منها بل كان ينبغي له ان يناظره ويحاجه بطريق
الاجتهاد والنظر في المصالح والمفاسد ويري عثمان وجه خطائه في ذلك والمنقول
خلافه ومنه ان عمر كان يرى ان الدية للاقارب وان المرأة لا ترث من دية زوجها
شيئا وكان يفتي بذلك حتى اخبره الضحاك بن سفيان الكلابي بان رسول الله صلى الله عليه وآله

ورثت

ورثت الى وجة منها فترك اجتهاده فيها وعوّل على النص المنقول عن النبي صلى الله
عليه وآله بخبر الواحد وقال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي
فضلوا واضلوا كثيرا وهذا صريح في وجوب ترك الاجتهاد مع ورود النص كما هو
الظاهر وبالجملة فان كانت مخالفة النبي صلى الله عليه وآله بالاجتهاد سائغة لامتنع
فيها كما زعمه المجيب فأي وجه لما صح عنه من احتجاجه بفعله صلى الله عليه وآله
في مقابلة اجتهادهم وحكمه على المخالف له بالنفاق واستمراره اياه في قتله
وامتناعه عن رد الحكم الى المدينة معللا بما فيه من المخالفة للنبي صلى الله عليه
وآله وتركه اجتهاده في الدية تعويلا على النص المنقول عنه وغير ذلك مما لو
استقصي لأدى الى غاية الاسهاب وان كانت مخالفته صلى الله عليه وآله محرمة
تقتضي الضلال والاضلال بل الكفر او النفاق كما هو الحق وقد اجريه على لسان
المخالف فالحجة عليه في تحريم المتعة التي اباحها النبي باعتراف منه ضرورة لان
البأس في اللغة بمعنى العذاب قاله الجوهري وغيره فنفي البأس بمعنى العذاب
او نفي ما يستلزمه وهو التحريم ومفهومه ثبوت احد الامرين فلا يحتمل نفي الكراهة
الا مجازا بتنزيل المكروه منزلة المحرم لشدة كراهته والاصل في الاطلاق الحقيقة
ويدل على ذلك ايضا ان نفي البأس يستعمل غالبا ويراد به الكراهة كما يشهد به
تتبع الاخبار وقد ذكر غير واحد من المحققين ان نفي البأس عن الشيء يشعر
بكونه امرا مرجوحا عند راجح الترك ولذا لم يستعمل في الواجب والمندوب وما ذلك الا
لكون نفي البأس في قوة نفي التحريم الظاهر فيه

تحقيق حال كتاب الفقه

المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه وعلى آبائه وابنائه
افضل التحية والثناء مهم جدا والحاجة اليه ماسة كثيرا والامر فيه ملتبس فان
قدماء الاصحاب لم ينصوا عليه وانما اشتهر في هذه الاعصار المتاخرة والسبب

الاقوى في اشتهاره وانتشاره هو خالنا الامام العلامة المجلسي فانه اورده
في كتاب بحار الانوار ووزع عباراته على الابواب واستند اليها في الاداب
والاحكام المشهورة الخالية عن المستند وفي الجمع بين الاخبار المتعارضة
وقبله والده المحدث المروج قدس الله سره الشريف فانه اول من روج هذا
الكتاب ونبه في اللوامع وهو شرحه الفارسي على الفقيه على مطابقته لعبارات
الصدوقين وفتاوى اكثر الاصحاب وبعدهما الفاضل الفقيه النبيه محمد بن
الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي فقد سلكه في كتابه كشف اللثام
شرح قواعد الاحكام في جملة الاخبار وعده رواية عن الرضا عليه السلام وعلى
ذلك جرى جماعة من مشايخنا الاعلام عطر الله مراقدهم ومنهم من سكن اليه
واعتمد عليه وانكره جماعة وتوقف فيه اخرون ولم ينقل عنه شيخنا المحدث
الحر العاملي شيئا في الوسائل وعده من الكتب المجهولة المؤلف في امل الآمل
وربما زعم بعضهم انه تصنيف الشيخ الفقيه علي بن الحسين بن بابويه القمي
والد الصدوق ولا ريب في فساد هذا الوهم فان المغايرة بينه وبين رسالة
علي بن بابويه ظاهرة لا مرية فيها وان وافقها في كثير من العبارات وكتاب
الشرائع المنسوب اليه هي بعينها الرسالة الى والده كما نص عليه وان اوهم
كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها على ان مصنف هذا الكتاب قد انتسب في
اوله فقال يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وقال في باب الاغسال الليلة
تسعة عشر من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين صلوات
الله وسلامه عليه وفي باب غسل الميت وتكفينه قال وقد روي عن ابي
عبد الله عليه السلام ان المؤمن اذا قبر ينادى ان اول حبائك الجنة وفي كتاب
الزكوة اروي عن ابي العالم عليه السلام في تقديم الزكوة وتأخيرها اربعة اشهر وستة

اشهر

اشهر وفي باب الربا والعينة روى حديث اللؤلؤة ثم قال وقد امرني ابي ففعلت هذا
وقال في موضع اخر ومما نداوم به نحن معاشر اهل البيت وبالجملة الكتاب مشحون
بما يبطل احتمال كونه لعلي بن بابويه او غيره من الفقهاء فهو اما للامام عليه السلام
او شيء موضوع عليه واحتمال الوضع فيه بعيد لما يلوح على هذا الكتاب من حقيقة
الحق ورواء الصدق ولان ما اشتمل عليه من الاصول والفروع والاخلاق
مطابق لمذاهب الامامية وما صح من الائمة ولا داعي للوضع في مثل ذلك اذ كان
غرض الواضعين تزييف الحق وترويج الباطل والغالب فيه قوم من الغلاة
والمفوضة والكتاب خال عما يوهم ذلك وفي البحار كتاب فقه الرضا عليه السلام
اخبرني به السيد الفاضل المحدث القاضي امير حسين طاب ثراه بعد ما ورد
اصفهان قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي في جوار بيت الله الحرام ان اتاني
جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا عليه السلام
وسمعت الوالد ره قال سمعت السيد ره يقول كان عليه خطه صلوات الله
وكان عليه اجازات جماعة كثيرة من الفضلا فاخذت الكتاب وكتبته وصححته
فاخذ والدي قدس سره هذا الكتاب من السيد واستنسخه وصححه واكثر عباراته
موافق لما يذكره الصدوق ابو جعفر محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه
وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم
مستندها مذكورة فيه وعن المولى المقدس التقي والد شيخنا الخالي صاحب البحار
انه قال ان من فضل الله علينا كان السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي امير
حسين طاب ثراه مجاورا عند بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء
الى هذه البلاد يعني اصفهان ولما تشرفت بخدمته وزيارته قال اني جئتكم
بهدية نفيسة وهي الفقه الرضوي قال لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة

من اهل قم مع كتاب قديم كتب في زمان ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلم
وكان في مواضع منه بخطه عليه السلم وكان على ذلك اجازات جماعة كثيرة
من الفضلاء بحيث حصل في العلم العادي انه من تاليفه فاستنسخت منه
وقابلته مع النسخة ثم اعطاني الكتاب واستنسخت منه نسخة اخذها بعض
الفضلاء ليكتب عليها وحنيت الاخذ ثم جاءني بها بعد اتمامي للشرح العربي
على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقليل من الشرح الفارسي ثم لما تفكرت
فيه ظهر لي ان هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه وكل ما ذكره علي بن
بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا وكل ما يذكره الصدوق في هذا
الكتاب بدون السند هو ايضا عبارته فرايت ان اذكر في مواضعه انه منه
ليندفع اعتراضات الاصحاب وشبهاتهم والظاهر ان هذا الكتاب كان موجودا
عند المفيد ايضا وكان معلوما عندهم انه من تاليفه صلوات الله عليه ولذا
قال الصدوق افتي به واحكم بصحته والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد
واله الاقدمين وقد قال في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارة
ابيه في رسالته اليه في مسئلة تخلل حدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة ما هذه
ترجمته الظاهر ان علي ابن بابويه اخذ هذه العبارة وساير عباراته في رسالته
الى ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات الصدوق التي يفتي بمضمونها
ولم يسندها الى الرواية كانها من هذا الكتاب وهذا الكتاب ظهر في قم وهو عندنا
والثقة العدل القاضي امير حسين طاب ثراه استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو
من عشر سنين وكان في عدة مواضع منه خط الامام الرضا عليه السلم واني
اشرت ورسمت صورة خطه عليه السلم على ما رسمه القاضي ومن موافقة الكتاب
لكتاب الفقه يحصل الظن القوي بان علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عاملين بان

هذا

هذا الكتاب تصنيف الامام عليه السلام وقد جعله الصدوق حجة بينه وبين ربه
ولما وقع لي السهو عنه لم يتفق لي من ملاحظته الى هذا الموضع وسانقل عنه من
هذا الى اخر الكتاب ان شاء الله تعالى وقال في كتاب الحج في شرح رواية اسحق بن عمار
فيمن ذكر في اثناء السعي انه ترك بعض الطواف ان المشهور بين الاصحاب صحة
الطواف والسعي اذا كان المنسي من الطواف اقل من النصف وهو موافق لما في
الفقه الرضوي والمظنون ان الصدوق كان على يقين من كونه تاليف الامام
ابي الحسن الرضا عليه السلم وانه كان يعمل به وان القدماء منهم من كان عنده ذلك
ومنهم من كان يعتمد على فتاوى الصدوق الماخوذة منه لجلالة قدره عندهم
حكى عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالا ان هذه النسخة قد اتى بها
من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام عليه السلم
في عدة مواضع قال والقاضي امير حسين ره قد اخذ من تلك النسخة واتى بها الى
بلدنا واني استنسخت نسخة من كتابه والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقته
فتاوى علي ابن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق في الفقيه لما فيه من دون
تغيير او بتغيير يسير في بعض المواضع ومن هذا الكتاب يتبين عذر قدماء الاصحاب
فيما افتوا به والقاضي امير حسين الذي حكى عنه الفاضلان المجلسيان ذلك
هو السيد امير حسين ابن حيدر العاملي الكركي ابن بنت المحقق الشيخ علي ابن عبد
العال الكركي طاب ثراه وكان القاضي باصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية
ايام السلطان العادل شاه طهماسب الصفوي ره وهو احد الفقهاء المحققين والفضلاء
المدققين مصنف جليل طويل الباع كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة مجيدة
في نفي وجوب الجمعة عينا في زمن الغيبة وكتاب نفحات القدسية في اجوبة المسائل
الطبرسية وكتاب دفع المناوات عن التفضيل والمساوات وضعه لبيان افضلية

امير المؤمنين صلوات الله عليه على جميع الانبياء وصاوات لنبينا صلى الله عليه
وآله الا في النبوة وهو كتاب جليل يبنى عن فضل مؤلفه النبيل وله كتاب الاجازات
فيه اجازة جمع غفير من العلماء المشاهير له منهم خاله المحقق المدقق الشيخ علي
عبد العالي ابن المحقق الشيخ علي الكركي وابن خالته السيد العماد الامير
محمد باقر الداماد والشيخ الفقيه الاوحد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي وقد وصف
جميعهم بالعلم والفضل والفقه والنبل وفي اجازات شيخنا البهائي له بخطه
اجزت لسيدنا الاجل الافضل صاحب المفاخر والنسب الطاهر والتحقيق الفائق
والتدقيق الرائق جامع محامد الخصال ومحاسن الخلال المخلى عن ربقة
التقليد المتحلي بحلية الاستدلال شرف السيادة والنقابة والافادة والافاضة
ادام الله افضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية امثاله وذكر غيره في اجازته
نحو ذلك ونحن نروي عن هذا السيد الامجد والسند الاوحد ما صحت له
روايته وانضمت اليه درايته بطرقنا المتكثرة عن شيخنا العلامة المجلسي
ثانيا عن والده المقدس المجلسي قدس سره وقد دخل في ذلك هذا الكتاب وهو
كتاب الفقه الرضوي حيث ثبت برواية الثقات عنه كونه عنده من قول الرضا
عليه السلام وهو ثقة وقد اخبر بشيء ممكن وادعى العلم فيصدق ويعضده
حكاية الثقة المجلسي قدس سره فيما تقدم من كلامه عن الشيخين الذين هما
وثقهما ما يطابق تلك الدعوى ويصدقها وقد اتفق لي في سني مجاورتي
في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه سلام الله العلي اني وجدت في نسخة من
هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية ان الامام علي بن موسى
الرضا عليه السلام صنف هذا الكتاب لمحمد بن سكين وان اصل النسخة وجدت في مكة
المشرفة بخط الامام وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث الامير زا محمد وكان

صاحب

185

صاحب الرجال الى الخط المعروف ومحمد بن سكين في رجال الحديث رجل واحد
هو محمد بن سكين بن عمار النخعي الجمال ثقة له كتاب روى ابوه عن ابي عبد الله عليه
السلم قاله النجاشي في كتابه وفيه وفي الفهرست ان الطريق اليه ابرهيم بن سليمان
وهو ابرهيم بن سليمان بن عبد الله بن حيان والطبقة تلائم كونه من اصحاب الرضا
عليه السلم قيل وروى عنه ابن ابي عمير ومن اصحاب الرضا عليه السلم والجواد عليهما السلم
فيكون محمد بن سكين من كبار اصحاب الرضا عليه السلم وهذا النقل وان لم اجد
لاحد من المعتبرين الا انه يلوح عليه آثار الصدق فيصلح للتاييد ما تقدم ومما
يؤيده ويؤكده ان الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبد
الله بن الحسن بن الحسين بن الحسن ابن الحسين بن علي بن بابويه القمي قال في رجاله
الموضوع للذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي ره ما هذا لفظه السيد الجليل
محمد بن احمد بن محمد الحسني صاحب كتاب الرضا عليه السلم فاضل ثقة كذا في عدة
نسخ مصححة من رجال المنتجب وفي كتاب امل الآمل نقلا عنه والظاهر ان المراد بكتاب
الرضا عليه السلم هو هذا الكتاب واما الرسالة الذهبية المعروفة بالذهبية
وطب الرضا عليه السلم فهي عدة اوراق في الطب صنفها الرضا عليه السلم للمامون
وارادتها من هذه العبارة في غاية البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا عليه السلم
وجود نسخة الاصل عنده او انتهاء اجازة الكتاب اليه لا انه روى هذا الكتاب
عن الامام بلا واسطة او انه صنف له فانه من العلماء المتاخرين الذين لم يدركوا
اعصار الائمة عليهم السلم هذا بناء ما عندي وبناء من قبلي في هذا الكتاب مما يشهد
باعتباره وصحة انتسابه الى الامام علي بن موسى الرضا عليه السلم ومن اعظم
الشواهد على ذلك مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك
وشدة تمسكهما به حتى انهما قدماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة والاخبار

المستفيضة واتفقا باختيار ما في هذا الكتاب وخالفا الاجلة من تقدمهما من
الاصحاب في عبارة الغالب بنفس عباراته وجعلها الصدوق في الفقيه وهو كتاب
حديث ودراية ولم يسندها الى الرواية ويلوح من الشيخ المفيد طاب ثراه الاخذ
به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة ومعلوم ان هؤلاء الاعاظم الذين هم اساطين
الشيعة وان كان الشريعة لا يسندون الى غير مستند ولا يعتمدون على غير
معتمد وقد سرت فتاويهم الى من تاخر عنهم لحسن ظنهم بهم وشدة اعتمادهم عليهم
وعلمهم بانهم ارباب النصوص وان فتاويهم غير النص الثابت عن الحجج عليهم السلم
وقد ذكر الشهيد طاب ثراه في الذكرى ان الاصحاب كانوا يعملون بشرايع علي بن
بابويه ومرجع كتاب الشرايع وماخذه هو هذا الكتاب كما هو معلوم على من تتبعها
وتفحص ما فيهما وعرض احدهما على الاخر ومن هذا يظهر عذر الصدوق في عدوله الى رسالة
ابيه من الكتب التي اليها المرجع وعليها المعول فان الرسالة ماخوذة من الفقه
الرضوي الذي هو حجة عنده ولم يكن الصدوق ليقلد اباه فيما افتاه حاشاه من
ذلك ثم حاشاه وكذلك اعتماد الاصحاب على كتاب علي بن بابويه فانه ليس تقليدا
بل اجتهادا لوجود السبب المؤدي اليه وهو العلم بكون ما يتضمنه هو عين كلام الحجج ع

قد وفق لتنميق هذه الفوائد البهية في البلدة الحسينية
على مشرفها الوف من التحية وصنوف من السلام والثناء
اقل العباد والبرية عباس علي ابن حاجي عوض علي
المبتلا اسال الله عن الطائفة العلية فاطم
الجليلة ان يتفضل علينا بالمواهب
الجليلة انه صاحب الجود
والعطية

في تاريخ ... من شهر ... سنة ... عند الله الغفور ...